

L'ENCYCLIQUE

ET LA

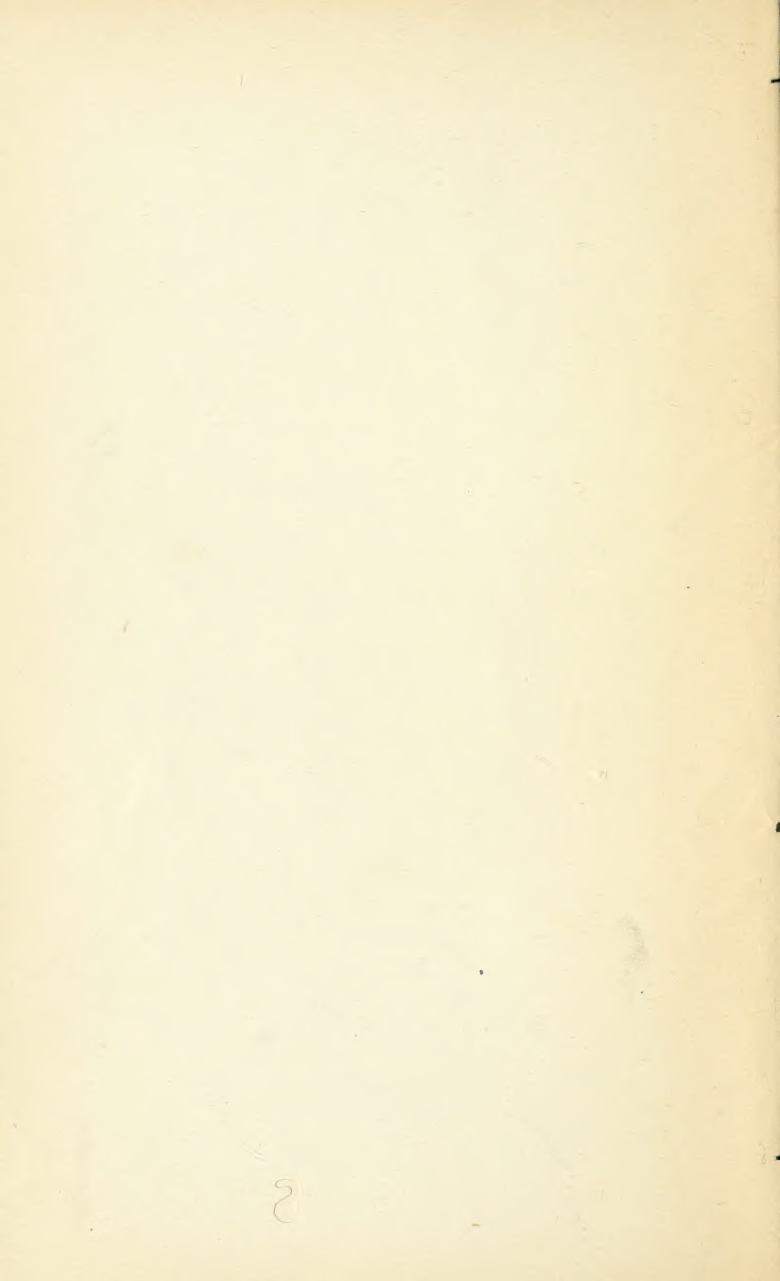
THEOLOGIE MODERNISTE

J. LEBRETON





5





5

L'Encyclique

et la

Théologie Moderniste

NIHIL OBSTAT

BAINVEL.

Parisiis, die 2ª Decembris 1907.

P. FAGES, Vic. g.

BIBLIOTHÈQUE APOLOGÉTIQUE

L'Encyclique et la Théologie Moderniste

PAR

J. LEBRETON

Professeur à l'Institut catholique de Paris



PARIS
Gabriel BEAUCHESNE & Cie, Éditeurs
ANCIENNE LIBRAIRIE DELHOMME & BRIGUET
117, Rue de Rennes, 117

1908

DÉPÔT A LYON : 3, *Avenue de l'Archevêché*

AVANT-PROPOS

Ce n'est point dans une courte brochure, comme celle-ci, qu'on peut exposer dans son ensemble la théologie moderniste, en raconter les origines, en déterminer la portée. Il y faudrait un grand ouvrage ; d'autres sans doute l'entreprendront. Mon ambition est plus modeste : j'ai voulu aider les catholiques à comprendre la parole du pape, et à saisir la nature et la gravité des questions soulevées autour d'eux. Le modernisme n'est point une hérésie d'école, dont seuls les professionnels aient à s'occuper; c'est un christianisme nouveau, ruinant par la base l'antique construction de la foi, et prétendant la reconstruire sur un nouveau plan.

Je sens que l'esquisse que j'en ai donnée est bien rapide, et qu'il faudrait de plus longs développements pour mettre dans tout leur jour les problèmes que j'ai touchés. L'urgence du travail sera, j'espère, mon excuse : à l'heure des conflits aigus on se soucie médiocrement de faire œuvre définitive; il suffit de faire œuvre loyale et chrétienne.

Pour l'exposé des doctrines modernistes je me suis surtout servi du Programma dei modernisti, *publié naguère en réponse à l'Encyclique, et des différents écrits de M. Tyrrell. Il eût été facile d'étendre ce champ d'observation, et d'éclairer les thèses que j'expose par des citations recueillies chez d'autres auteurs; je m'en suis abstenu pour ne point classer parmi les modernistes des écrivains qui se sont soumis à la récente encyclique. Si, parmi leurs écrits antérieurs, il en est qui portent la trace de ces tendances, et qui, à cause de cela, ont été condamnés, pourquoi faudrait-il en rappeler le souvenir, alors que leurs auteurs les ont désavoués?*

Une partie de cette brochure a paru dans les Etudes *(20 novembre 1907); une ou deux pages et quelques citations sont extraites des chroniques théologiques publiées dans la* Revue pratique d'apologétique.

L'ENCYCLIQUE

ET LA THÉOLOGIE MODERNISTE

INTRODUCTION

Parmi les encycliques pontificales, il y en a peu d'aussi graves que l'encyclique *Pascendi*; il y en a peu d'aussi difficiles à comprendre. Le nombre de commentaires qu'elle a suscités de tout côté depuis deux mois montre l'intérêt qu'elle éveille, et la diversité des interprétations qu'elle a déjà reçues en fait assez voir la difficulté. Ce me sera une excuse si j'essaye, après tant d'autres, d'éclairer un peu cette question capitale et obscure.

Dans ces quelques pages on ne trouvera pas de polémique personnelle, mais seulement une discussion d'idées. La tâche, ainsi restreinte, est encore ingrate, et l'on voudra bien croire que ce n'est point par amour de la polémique qu'elle est entreprise. Les questions à débattre sont

les plus vitales de la religion ; on ne les discute qu'en tremblant, parce qu'on craint qu'un coup mal dirigé ne blesse au vif quelque conscience. Et, cependant, on ne peut éviter la discussion ; ces problèmes ont été soulevés de bien des côtés déjà, et avec éclat ; le pape vient de les trancher ; il importe de comprendre et de faire comprendre la question en litige, et les motifs de l'arrêt.

Cet effort est ici d'autant plus nécessaire, que seule l'extrême gravité du cas peut motiver la sévérité exceptionnelle de la sentence. Le pape nous dit que les erreurs qu'il condamne sont le rendez-vous de toutes les hérésies, qu'elles conduisent au panthéisme et à l'athéisme, et il décrète contre elles des mesures de répression et de préservation très rigoureuses. Il y aurait là une injustice et un abus de pouvoir, si ces doctrines n'étaient, en effet, ruineuses pour la foi.

Il importe aussi de dissiper une équivoque que les modernistes ont trop d'intérêt à créer. Dans le manifeste qu'ils ont publié en Italie[1], ils se représentent comme les tenants de la science, indépendants de tout système philosophique, amenés aux positions qu'ils défendent par le seul souci de la probité scientifique. A

[1] *Il programma dei modernisti.* Risposta all'enciclica di Pio X « Pascendi dominici gregis. » Roma, Società internazionale scientifico-religiosa editrice. 1908. 237 pp. in-8°.

les entendre (p. 21), le modernisme est *la* méthode critique. Dans l'exposé qu'ils font de leurs thèses, ils ont soin de mettre en première ligne certaines opinions critiques que beaucoup de catholiques partagent, par exemple sur l'antériorité de saint Marc, sur les *logia*, source commune de saint Mathieu et de saint Luc.

On ne peut tolérer une interprétation aussi fausse du document pontifical; on ne peut laisser croire de part et d'autre, à nos adversaires et à nos amis, que tout travail sincère d'histoire et d'exégèse est dorénavant condamné par le pape. Pour dissiper cette erreur il n'est qu'un moyen, c'est de montrer ce que sont en effet les doctrines qui viennent d'être condamnées.

Mais comment les connaître? Les modernistes n'ont point écrit un manuel de théologie à leur usage, où l'on puisse trouver l'expression intégrale et authentique de leurs conceptions religieuses. L'encyclique est peut-être le premier document où soit contenue la synthèse de leurs doctrines[1]. Cet exposé, assurément, frappe tout observateur impartial par la vigueur

[1] Il y a quatre mois en rendant compte dans le *Hibbert Journal* (juillet 1907, p. 921) de la *Nouvelle Théologie* de M. Campbell, M. Rashdall rappelait combien il était difficile jusqu'alors de trouver un livre qui exposât d'une façon synthétique et accessible aux non-initiés l'ensemble de la Théologie libérale. Le livre de M. Campbell lui-même n'indique que les positions extrêmes.

de sa construction et, tout autant, par la sûreté et l'étendue des informations qu'il suppose. Cependant, si l'on veut en apprécier l'exactitude, il est clair qu'on ne peut, sans pétition de principe, le prendre pour point de départ; c'est des travaux des modernistes qu'il faut partir, et la difficulté renaît. Dans leurs livres ou leurs articles on trouvera bien des thèses éparses d'exégèse, de philosophie, d'histoire, mais a-t-on le droit de les organiser en système? L'exégète mettra son point d'honneur à se déclarer indépendant de toute théorie philosophique, et le philosophe plaidera son incompétence en matière d'exégèse. Un fait, cependant, frappe les moins attentifs, c'est que philosophes et exégètes se sentent en communion d'idées, et se comprennent à demi-mot. Le seul philosophe que cite M. Loisy dans *L'Evangile et l'Eglise* est Ed. Caird, le même qui devait plus tard prêter sa collaboration au *Rinnovamento;* inversement quand M. Tyrrell veut esquisser les origines de la révélation chrétienne, c'est sur M. Wernle qu'il s'appuie.

Un autre fait est plus significatif encore. On sait que, dans les différentes confessions protestantes, s'est formé, au cours du dernier siècle, un parti de gauche, dit libéral, dont les tendances et les méthodes sont conscientes, connues de tous, et relativement faciles à analyser. Or, ces protestants libéraux reconnaissent dans le

mouvement moderniste une manifestation de l'esprit qui les anime eux-mêmes ; quelles que soient les différences de surface, ils sentent que le même courant profond qui les entraîne, entraîne aussi les philosophes et les exégètes libéraux de la communion romaine. « Dans toutes les Eglises, écrivait récemment M. Campbell, ceux qui croient à la religion de l'Esprit peuvent se reconnaître comme des frères[1]. »

On retrouve la même impression chez des modernistes catholiques : « Une grande crise des âmes, écrivent les modernistes italiens, crise qui ne date pas d'aujourd'hui, mais qui a atteint aujourd'hui un plus haut degré d'intensité, travaille toutes les confessions religieuses positives en Europe : le catholicisme, le luthéranisme, l'anglicanisme. Ce sont, en général, les nouvelles attitudes de la conscience publique qui contrastent avec les formes traditionnelles de l'esprit religieux ; ce sont les résultats de la science qui, aisément vulgarisés, répandent une défiance instinctive vis-à-vis des titres métaphysiques et historiques dont se réclame l'enseignement dogmatique des Eglises[2]. »

De part et d'autre on sent que l'accord sur cette critique fondamentale du dogme fait disparaître comme des divergences accessoires les contradictions qui opposaient jusque là les uns

[1] *New theology* (Londres, 1907), p. 13.
[2] *Il programma dei modernisti*, p. 130.

aux autres les symboles de foi des différentes Églises[1]; et, chez les protestants, on salue déjà le jour prochain « où le mouvement libéral catholique deviendra le mouvement catholique libre, dans lequel le protestantisme et le romanisme seront dépassés ou réconciliés dans l'unité supérieure d'une religion sans dogme[2]. »

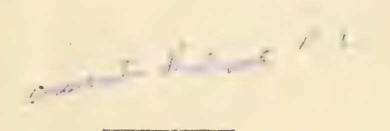
On peut donc, sans injustice, s'aider de la connaissance qu'on a déjà du christianisme libéral pour interpréter à sa lumière, la théologie moderniste. Au reste, on ne prétend point par là imputer aux modernistes toutes les thèses libérales, ni même les rendre tous solidaires

[1] « Non seulement les Églises garderont toutes leurs fonctions de gardiennes de la vérité prophétique ou révélée, et de la flexible unité du dogme analogue à l'unité des rites et des observances, mais débarrassées de leur prétention indéfendable à l'inerrance scientifique — prétention aussi surannée que celle à la juridiction temporelle ou coercitive — elles recouvreront leur dignité et leur crédit gravement compromis. Bien plus, leurs divisions doctrinales, le fruit le plus amer du mensonge dogmatique, cesseront d'être regardées comme des différences de foi, quand la nature prophétique de la vérité dogmatique sera plus intelligemment reconnue. » (G. Tyrrell, *The rights and limits of Theology. Quarterly Review*, octobre 1905, p. 491.) En reproduisant cet article dans *Scylla and Charybdis*, M. Tyrrell a corrigé « divisions doctrinales » en « divisions purement théologiques » (p. 241); l'expression change, le sens reste le même, étant donné la valeur que l'auteur prête au mot « théologique. »

[2] J. Lloyd Thomas, *The free catholic ideal* (*Hibbert Journal*, juillet 1907), p. 801. Cf. J. Bruce Wallace, *An attempt to realise Mr. Campbell's proposal* (*ibid.*), pp. 903-905. — On peut lire, dans le même sens, l'article de M. Ménégoz sur *Il Santo* de Fogazzaro (*Revue chrétienne*, 1er janvier 1907, pp. 1 sqq.). M. Dudon en a cité quelques extraits (*Études*, 5 octobre 1907, pp. 150-151).

les uns des autres. Le modernisme, comme le libéralisme, est une méthode avant d'être une doctrine ; on peut en restreindre ou en étendre plus ou moins le champ d'action ; je l'exposerai ici sous sa forme la plus radicale[1] : c'est elle qui est le plus directement visée par l'encyclique, et c'est par elle que l'on peut le mieux discerner la portée du mouvement. Je serai attentif à n'imputer à personne que les thèses qu'il a soutenues ; le lecteur voudra bien n'en point étendre la responsabilité à d'autres. L'exposition me sera d'ailleurs grandement facilitée par le manifeste italien ; la plupart des thèses modernistes y sont formulées avec toute la clarté désirable.

[1] Je veux dire, sous la forme la plus radicale qu'il ait revêtue jusqu'ici chez les catholiques : je n'exposerai pas le pur panthéisme tel qu'il se trouve, par exemple, dans la *Nouvelle Théologie* de M. Campbell, parce qu'aucun catholique, à ma connaissance, n'y a encore adhéré.



CHAPITRE PREMIER

LES PRINCIPES DU MODERNISME

Pour faire comprendre la direction du mouvement, il est indispensable, je crois, d'en esquisser très brièvement l'origine. Les modernistes italiens, cités plus haut, en marquent exactement les deux causes principales : l'attitude de la conscience religieuse, la critique philosophique et scientifique.

Dans une conférence sur *la foi catholique*[1], prononcée et publiée sous les auspices de la *Krausgesellschaft*, M. K. Gebert répète avec insistance que la foi d'autorité est la caractéristique de l'homme du moyen âge, et qu'elle répugne à l'homme moderne[2]. La remarque est juste, et par ce côté les modernistes appartiennent bien

[1] *Katholischer Glaube und die Entwicklung des Geisteslebens.* Oeffentlicher Vortrag gehalten in der Krausgesellschaft in München am 10 januar 1905 von Dr Karl Gebert. München, 1905. Selbstverlag der Krausgesellschaft.

[2] P. 48, etc.

à leur époque ; ils revendiquent l'entière autonomie de leur conscience ; ils veulent bien être des fils de l'Eglise, mais des fils émancipés.

« En face d'elle, écrivait récemment M. Tyrrell, l'Eglise de Rome ne trouvera ni l'hérésie ni le schisme, mais une multitude d'excommuniés soumis, croyant fermement à ses justes droits mais décidés à résister à ses extravagantes prétentions — assistant à ses messes, pratiquant son Bréviaire, observant ses abstinences, obéissant à ses lois et, dans la mesure où elle le permettra, partageant sa vie. Et ces excommuniés, en bien des cas, seront de nécessité, non seulement les plus intelligents et les plus cultivés, mais encore les plus ardemment sincères, les plus désintéressés parmi ses enfants, les plus profondément religieux et évangéliques. Mais, ce qui ne laissera pas que de causer de graves inquiétudes à l'Eglise, ils parleront néanmoins librement et sans crainte, dans l'intérêt même de l'Eglise, ils réclameront, ils exerceront le droit de parler, le droit d'écrire aujourd'hui monopolisés par une confédération d'ecclésiastiques réactionnaires[1]... L'existence et l'accroissement continuel d'une telle classe de catholiques protestataires (excommuniés ou prêts à être des prosélytes) — telle est la difficulté prochaine à laquelle

[1] M. Tyrrell invoque ici l'autorité de saint Augustin ; le même texte est cité par les auteurs anonymes du *Programme* (p. 141) ; je le discuterai plus bas, dans l'appendice.

l'Eglise de Rome, représentée du moins par ses gouvernants actuels, doit se résigner. Jusqu'au jour où elle aura enfin appris que l'époque de la coercition juridique et physique est pour jamais passée ; où elle saura enfin que l'intelligence ne peut être contrôlée que dans la mesure où ses lois et ses droits sont respectés ; où elle comprendra comment l'amour et l'obéissance doivent être libres — ou ne pas être ; où elle reconnaîtra que les victoires spirituelles doivent être gagnées par des armes spirituelles, non par l'épée de la coercition juridique et physique[1]. »

Les Italiens sont moins violents, mais non moins décidés : « L'autorité ecclésiastique, écrivent-t-ils, nous arrête brusquement dans notre chemin, et condamne notre travail. Eh bien, nous nous sentons le devoir de lui faire une amoureuse violence, le devoir de défendre à quelque prix que ce soit, la tradition catholique dont elle a la garde, et cela d'une manière qui pourra mériter pour un temps les condamnations de l'autorité, mais qui, nous en sommes certains, finira par prévaloir, pour son propre avantage[2]. »

[1] *L'excommunication salutaire* (*Grande Revue*, 10 oct. 1907, pp. 670-672). La direction de la *Revue* avertit par une note placée en tête de l'article (p. 661), que ces pages ont été écrites par M. Tyrrell — alors le P. Tyrrell — le 18 mai 1904.

[2] *Il programma*, p. 132. Cf. *ib.*, p. 11 : « Par une série de circonstances, qu'il est inutile d'analyser, les catholiques ont perdu le sens

Avant de revendiquer cette autonomie pour la religion, on l'avait réclamée pour la science, et, quelque illégitimes qu'elles fussent, ces réclamations étaient plus spécieuses, et pouvaient s'autoriser d'arguments plus plausibles : pendant bien des siècles, disait-on, on avait prétendu coordonner ou plutôt subordonner les vérités scientifiques à ce qu'on appelait les vérités révélées ; cette discipline n'avait abouti qu'à une contrainte violente, qui avait entravé l'essor de la science et compromis l'honneur de la foi[1]. Désormais ces prétentions étaient condamnées ; ni le croyant n'avait le droit d'imposer cette sujétion, ni le savant de l'accepter ; quiconque voudrait travailler loyalement, sincèrement, scientifiquement, devrait le faire en pleine indépendance et liberté, sans parti pris dogmatique.

« La première condition du travail scientifique, écrivait M. Loisy, est la liberté. Le premier devoir du savant, catholique ou non, est la sincérité. L'auteur de *L'Evangile et l'Eglise* avait traité des origines chrétiennes selon son droit d'historien, sous sa responsabilité personnelle.

élémentaire de la responsabilité et de la dignité personnelle. Tous les actes de l'autorité suprême, au lieu de trouver chez eux l'hommage d'une soumission qui soit raisonnable, et par conséquent qui les juge, trouve l'abandon inconscient des irresponsables. »

[1] Le livre de M. A. White (*A history of the warfare of science with theology in christendom*. Londres, 1896) n'est qu'une compilation sans critique : il a fait pourtant grande impression sur certains, en particulier sur M. Tyrrell (*Through Scylla and Charybdis*, p. 200).

Il avoue ne posséder point, dans le chétif répertoire de ses connaissances, l'idée de la science approuvée par les supérieurs[1]. »

Non moins que le contrôle extérieur de l'autorité ecclésiastique, on déclina pour la science le contrôle de la foi. On fit remarquer d'abord que, de son propre aveu, la foi ne pouvait jamais être blessée par la vérité ; dès lors, qu'avait-on à craindre? « La foi et la raison ne peuvent entrer en conflit; c'est saint Thomas qui l'affirme (*C. G.*, 1, 7). Nous devons, sans crainte, appliquer notre critique à l'étude de la religion, persuadés que si quelque élément de notre dogmatique doit tomber sous ses coups, c'est qu'elle n'appartenait point à la substance de la foi religieuse[2]. » Cet argument, bien qu'on y insiste avec complaisance[3], est manifestement illusoire, et je doute qu'il ait persuadé ses auteurs eux-mêmes : quelque estime qu'on ait pour la science, on ne peut la tenir pour infaillible ; on sait que les meilleures intentions et même les meilleures méthodes ne peuvent pas toujours nous préserver de l'erreur, et que par

[1] *Autour d'un petit livre*, p. x.

[2] *Il programma*, p. 24.

[3] *Ib.*, p. 108 : « N'est-ce pas un axiome reconnu parmi les théologiens que la foi ne peut contredire la science parce que l'une et l'autre sont des rayons d'une même lumière initiale, Dieu? En parlant ainsi, on ne veut pas dire naturellement que l'harmonie n'existe qu'entre la foi et une science *ad usum delphini* : ce serait une offense à la véracité divine. »

conséquent il peut se produire des conflits entre les vérités révélées et les conclusions de la science.

Aussi a-t-on recours à un argument plus radical, qui supprime la possibilité même de tout conflit : la foi sera regardée comme indépendante des conceptions intellectuelles, et par conséquent comme hors de la portée de la science. « Puisque la religion, dit M. Gebert, est une forme des relations du sentiment et de la volonté, et, par conséquent, appartient à l'activité *pratique* de la conscience, elle ne peut être aucunement intéressée par les résultats des recherches de la *science libre*, les produits de l'activité *théorétique*, quels qu'ils puissent être d'ailleurs[1]. » « Les modernistes, dit le manifeste italien, en plein accord avec la psychologie contemporaine, distinguent nettement la science de la foi. Les démarches de l'esprit qui aboutissent à l'une et à l'autre leur semblent entièrement étrangères et indépendantes entre elles. Ceci est pour nous un principe fondamental. La servitude prétendue à laquelle nous réduirions la science vis-à-vis de la foi est donc un non-sens[2]. » Et plus bas : « Nous avons acquis la conviction que la parole de la science la plus révolutionnaire ne peut en aucune façon attaquer les affir-

[1] *Katholischer Glaube*, p. 78.
[2] P. 121.

mations de la foi religieuse, parce que les démarches de l'esprit, d'où la foi et la science procèdent respectivement, sont indépendantes entre elles, et se développent d'après une logique entièrement différente[1]. »

Ces principes sont très graves, car ils impliquent l'adhésion à tout une philosophie religieuse et en étendent l'action à toutes les recherches ultérieures. Les auteurs du manifeste protestent, au début, de leur pleine indépendance vis-à-vis des théories métaphysiques; ils prétendent avoir entrepris et poursuivi leurs recherches scientifiques, libres de toute conception *a priori;* la philosophie religieuse, à laquelle ils adhèrent, a été la conclusion de leurs travaux, non leur point de départ. Et voici cependant que leur méthode de travail est dominée tout entière par des postulats philosophiques.

Cette constatation ne fait que confirmer ce que tant d'autres indices démontraient déjà : c'est que la critique philosophique a eu sur le mouvement moderniste une influence plus décisive encore que la critique exégétique et historique, et que c'est la philosophie religieuse qui a donné aux exégètes et aux historiens les principes fondamentaux de leur méthode.

L'ancien doyen de la Faculté de théologie pro-

[1] P. 132.

testante de Paris, A. Sabatier, l'écrivain français qui a le plus efficacement répandu et accrédité ces thèses dans les milieux catholiques et protestants, écrivait dans son *Esquisse* : « Les esprits qui pensent se peuvent aujourd'hui diviser en deux classes : ceux qui datent d'avant Kant et ceux qui ont reçu l'initiation et comme le baptême philosophique de sa critique[1]. »

Les catholiques modernistes n'en disconviennent pas et se réclament en effet de cette initiation[2]. Mais dès lors les anciennes assises de la foi sont renversées, comme ils le constatent eux-mêmes : « Les prétendues bases de la foi nous sont apparues comme incurablement caduques[3]. » M. Ménégoz, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris, a raconté la crise religieuse qu'il traversa, lorsque « Kant réussit à démolir ses quatre bonnes preuves de l'existence de Dieu, et à lui enlever ainsi toute certitude religieuse[4]. » La même crise se reproduit chez les catholiques : « Avant tout il faut reconnaître, dit le manifeste italien, que les arguments fournis par la métaphysique scolastique pour démontrer l'existence de Dieu — arguments tirés du mouvement; de la nature des choses finies et contingentes; des degrés de



[1] *Esquisse*, p. 359.

[2] GEBERT, *Katholischer Glaube*, pp. 28 sqq.

[3] *Il programma*, p. 11.

[4] *Le fidéisme et la notion de la foi* (*Revue de théol. et des quest. relig.*, juillet 1905), p. 48.

perfection et de la finalité de l'univers — ont perdu aujourd'hui toute valeur. Dans la revision générale que la critique post-kantienne a faite des sciences abstraites et empiriques et du langage philosophique, les concepts qui servent de base à ces arguments ont perdu le caractère absolu que leur avaient attribué les péripatéticiens du moyen âge[1]. »

La crise étant totale et renversant toute l'orientation de la pensée, on ne peut rien sauver de l'ancien intellectualisme ; pour le moderniste, il est impensable et quiconque s'y attache encore s'exile de la pensée contemporaine. Désormais on désespère d'atteindre l'absolu par la conception intellectuelle, mais on croit le trouver par l'action et la vie : « Puisque notre vie, disent les modernistes italiens, est pour chacun de nous quelque chose d'absolu, ou plutôt l'unique absolu, tout ce qui en émane et tout ce qui y retourne, tout ce qui en alimente et en enrichit le développement, a également la valeur d'un absolu[2]. » Nous suivrons plus bas l'application de ce principe dans la théologie des modernistes. Il suffisait ici de marquer l'orientation générale de leur pensée[3].

[1] *Il programma*, p. 98.

[2] *Il programma*, p. 112.

[3] Il faut toutefois remarquer dès maintenant combien le subjectivisme de Kant rendait précaire l'adhesion à une religion d'autorité. On peut lire, à ce sujet, les remarques très justes de

Leur exégèse et leur histoire a été dominée par ces thèses; c'est, par exemple, sous l'influence de ces préoccupations qu'ils ont imaginé à l'origine du christianisme « une forme religieuse amorphe et adogmatique [1]; » mais ce qui a été encore plus décisif pour l'orientation de leurs travaux, c'est ce principe initial de l'indépendance réciproque de la science et de la foi. Leur exégèse, nous l'avons vu, s'inspirait en cela de leurs théories philosophiques; mais, par un contre-coup inévitable, elle en a, à son tour, accru la portée.

On pouvait prévoir les ravages que devait faire une science ainsi émancipée; même si elle fût restée neutre, elle pouvait faire fausse route, et ébranler les fondements mêmes du christianisme; mais surtout cette neutralité était illusoire; comme il arrive toujours en pareil cas, le ressentiment de la sujétion provoqua une réaction : toute thèse traditionnelle fut tenue pour suspecte, toute hypothèse hardie pour probable,

O. Pfleiderer, reconnaissant le principe même du protestantisme dans la critique kantienne : « On conçoit, dit-il, (la défiance envers Kant) dans une église qui repose depuis quinze siècles sur le principe de l'autorité sacerdotale. Mais l'Église protestante, qui a secoué le joug de cette autorité, qui a revendiqué les droits de la conscience individuelle, qui a pris pour unique principe la foi, c'est-à-dire le don du cœur à la volonté divine, cette Église ne devait-elle pas reconnaître dans la religion de la conscience, telle que Kant l'a conçue, l'esprit de son esprit ? » (*Geschichte der Religionsphilosophie*, p. VI).

[1] *Il programma*, p. 79. Cf. *infra*, p. 137.

et les documents, jusque là les plus vénérés, du christianisme furent traités avec une défiance et un mépris que les textes profanes ne rencontrent pas[1].

Des travaux de détail inspirés par ces préoccupations et conduits d'après cette méthode, se multiplièrent de tout côté, surtout dans les Universités protestantes d'Allemagne. Le public non spécialiste prêtait peu d'attention à ces dissertations et à ces thèses, mais à la longue les efforts convergents de tous ces travailleurs, dont certains étaient d'admirables érudits, élevaient une construction scientifique, qui se dressait en face des croyances traditionnelles. Le sens des dogmes les plus fondamentaux se trouva ainsi mis en question, et aux mêmes problèmes la science et la foi semblèrent donner désormais deux réponses contradictoires : ainsi en fut-il, par exemple, pour la conception virginale du Christ, pour sa résurrection, pour sa préexistence et sa nature divine. Une option s'imposait alors, impérieuse cruelle, entre la science et la foi ; ce que furent pour beaucoup d'âmes les angoisses de ce conflit, Dieu seul le sait; c'était alors que la philosophie religieuse que j'esquissais plus haut, s'offrait comme la solution libératrice : sans se

[1] On peut lire à ce sujet la protestation qu'élevait, il y a quelques années, Fr. Blass, au nom de la philologie, contre la théologie libérale et ses méthodes de critique (*Acta apostolorum*, editio philologica, Göttingen, 1895, p. 30).

mentir à soi-même on ne pouvait nier la science, et sans briser sa vie on ne pouvait renier la foi ; pour échapper à l'alternative, il suffisait de comprendre enfin que la foi n'était point enchaînée à une forme déterminée des croyances, et que si le savant devait abandonner à la critique toutes les croyances de son enfance, il pouvait quand même maintenir l'intégrité de sa foi[1].

C'est d'abord et surtout au sein des Eglises protestantes que cette attitude s'est manifestée. Depuis longtemps, elle frappe tous les observateurs attentifs, ceux-là mêmes qui sont le moins soucieux d'orthodoxie[2] ; l'histoire du protestantisme libéral serait trop longue à suivre ici, et bien des parties, d'ailleurs, en ont été excellemment racontées[3].

[1] « Cette conviction (que nous sommes sauvés par la foi, indépendamment de nos croyances) libère notre conscience vis-à-vis des données scientifiques, historiques et philosophiques que l'orthodoxie voudrait nous présenter comme des éléments constitutifs de la foi chrétienne. Et en nous rendant indépendants à l'égard de ces facteurs d'ordre profane, elle nous affermit dans notre foi religieuse et nous donne une paix et une joie qui contrastent singulièrement avec le trouble angoissant que produit le doute dans une conscience dominée par les principes de l'orthodoxie. Quand je fais ces affirmations, je parle d'expérience, car j'ai passé par ce trouble et je connais cette joie. Je voudrais communiquer mon bonheur à tous ceux qui, comme je le fus autrefois, sont tourmentés par ces doutes... » (E. Ménégoz, *Une triple distinction théologique*, p. 22. Paris, 1907.)

[2] Guyau, *L'Irréligion de l'avenir*, pp. xv, 131-156.

[3] Pour l'Allemagne, le livre de M. Goyau (*L'Allemagne religieuse, le Protestantisme*. Paris, 1898) fournit des indications très abondantes et très sûres. On peut compléter ces indications par deux

Mais, au sein même du catholicisme, le christianisme libéral n'a-t-il pas fait des recrues? C'eût été un véritable miracle que tout accès lui fût fermé : les protestants avaient, il faut le reconnaître, pris sur nous une grande avance dans le cours du dernier siècle ; pour l'établissement et l'interprétation du texte biblique, pour la théologie de l'Ancien et du Nouveau Testament, pour l'histoire des origines chrétiennes et du développement ultérieur des dogmes, nul ne pouvait, nul ne peut encore, sans présomption et sans dommage, se passer de leurs travaux. Or, il était difficile d'en profiter sans

thèses récentes de théologie protestante, dont la seconde surtout a un grand intérêt : A. Arnal, *La Personne du Christ et le rationalisme allemand contemporain* (Paris, 1904) ; M. Goguel, *Wilhelm Herrmann et le problème religieux actuel* (Paris, 1905). — L'histoire du protestantisme libéral français a été esquissée par M. A. Bertrand qui appartient lui-meme à ce parti *La pensée religieuse au sein du protestantisme libéral. Ses déficits actuels, son orientation prochaine*. Paris, 1903) ; ses doctrines ont été exposées par M. J. Réville (*Le Protestantisme libéral, ses origines, sa nature, sa mission*. Paris, 1903) ; on trouve sur le même sujet une discussion intéressante dans *Libre pensée et Protestantisme libéral*. Paris, 1903, par F. Buisson et Ch. Wagner. Le symbolo fidéisme, aujourd'hui très rapproché du libéralisme, a été surtout exposé et défendu par A. Sabatier (*Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* et *Les Religions d'autorité et la Religion de l'esprit*) et E. Ménégoz (*Publications diverses sur le fidéisme et son application à l'enseignement chrétien traditionnel*. Paris, 1900). Parmi les auteurs protestants qui l'ont combattu, on peut citer H. Bois (*De la connaissance religieuse. Essai critique sur les récentes discussions*. Paris, 1894) et E. Doumergue (*Les Etapes du fidéisme*. Paris, s. d.).

en subir l'influence, sans se laisser attirer, par le prestige d'une science incontestable, vers des thèses que la foi condamne. Certains esprits étaient plus sensibles à l'attrait de la philosophie religieuse, telle qu'elle est exposée, par exemple, dans les livres de A. Sabatier ; les conceptions idéalistes qu'ils préféraient les avaient prédisposés à subir cette influence, et ils croyaient entrevoir, par delà l'étroit horizon des formules dogmatiques, affranchie des entraves théologiques qui leur pesaient, une foi désormais libre et sereine.

Nous n'avons point à condamner ici ceux que ce mirage a séduits : nous ne sommes point leur juge, et leurs écrits, d'ailleurs, portent la trace de trop de souffrances pour que nous puissions les lire sans pitié. Nous attachant seulement à décrire leurs idées, nous remarquons l'impression qu'elles ont produite en dehors même de l'Eglise. Les libéraux les plus avancés ont reconnu leurs thèses, et ont salué avec joie ces nouveaux frères d'armes, sur l'appui desquels ils n'avaient pas compté. L'un des plus avancés parmi les libéraux anglais, l'apôtre de la *Nouvelle Théologie*, M. Campbell, disait récemment, en parlant du mouvement qu'il s'attache à promouvoir : « Il n'y a point d'Eglise où ce mouvement soit plus accentué, à l'heure actuelle, que la vénérable Eglise de Rome elle-même, l'Eglise-mère de la chrétienté occidentale. C'est

exactement le même mouvement qui, sous une forme légèrement différente, est représenté dans notre pays par la *Nouvelle Théologie*, et est développé en Italie et ailleurs par les catholiques romains sous un autre nom[1]. » Un autre faisait remarquer que le mouvement était plus profond et plus puissant qu'il le pouvait paraître à ceux qui en jugeaient seulement d'après ses manifestations les plus bruyantes, c'est-à-dire d'après les publications de Loisy, de Fogazzaro et de Tyrrell. « Les catholiques romains, disait-il, sont formés à une forte discipline... Les libéraux parmi eux ont, nous pouvons le supposer, un peu de cet empire sur soi, de cette prudence, de cette diplomatie, voire même de ces finesses où nous voyons un mérite, ou un démérite, de leur Eglise. Le fait même qu'ils jugent prudent d'écrire sous des pseudonymes est, de soi, assez significatif. L'étendue et la puissance de ce mouvement ne peut donc pas être justement appréciée par ce qui apparaît à sa surface. Au-dessous, le courant entraîne, puissant et silencieux[2]. »

En même temps que cette confiance prématurée — qu'autorisaient mal des observations inexactes et des jugements très exagérés — se

[1] R. J. Campbell, *The aim of the New Theology movement* (*Hibbert Journal*, avril 1907), p. 489.

[2] J. L. Thomas, *The free catholic ideal* (*Hibbert Journal*, juillet 1907), p. 800.

manifestait assez fréquemment la surprise et même le scandale que des catholiques eussent pouvoir concilier une critique si radicale des dogmes chrétiens avec la soumission qu'ils professaient envers leur Eglise[1]. Nul ne songeait à s'étonner qu'un chanoine anglican, ou qu'un professeur de théologie dans une université protestante d'Allemagne s'appliquassent à ruiner les croyances traditionnelles, mais on ne pouvait accorder la même licence à un prêtre catholique romain. C'était équivalemment rendre témoignage à la fermeté dogmatique de l'Eglise romaine, et l'acte que nous commentons aujourd'hui est venu montrer à tous qu'on n'en avait point trop présumé.

Dans cette crise qui ébranle la chrétienté tout entière, une seule voix pouvait se faire écouter et respecter, c'était la voix du pape. Déjà, elle avait fait entendre plus d'un avertissement; mais la parole qu'elle vient de prononcer est si grave et si solennelle qu'elle fait oublier toutes les autres.

A beaucoup de chrétiens, elle a révélé un dan-

[1] M. Campbell, après avoir cité un long fragment de l'article-programme du *Rinnovamento*, signé de M. T. Scotti, remarque : « Ce passage eût pu être écrit par Auguste Sabatier lui-meme, car il respire l'essence de la religion de l'Esprit... Comment l'auteur réconcilie cette thèse avec l'obéissance due à l'autorité ecclésiastique, c'est ce qu'un *outsider* a quelque peine à comprendre. » (*Hibbert Journal*, avril 1907, p. 490.) Cf. sur M. Loisy, Sanday, *The Criticism of the fourth Gospel*, p. 28. Oxford, 1905 ; Mason, dans *Cambridge theological essays*, p. 455. Londres, 1905.

ger qu'ils ne soupçonnaient pas, et l'exposé des doctrines modernistes qu'elle leur a fait entendre a été pour eux une leçon plus éloquente que toutes les censures. Cet exposé n'était point une charge, encore moins une caricature ; un des plus qualifiés parmi les modernistes écrivait : « Le portrait du moderniste qu'on nous présente est si séduisant pour tout esprit cultivé, et les thèses qu'on lui oppose sont si repoussantes, que l'Encyclique est une lecture dangereuse pour les enfants du siècle[1]. » Je ne sais quelle peut être l'impression des « enfants du siècle, » mais celle des enfants de l'Eglise n'est point douteuse : de toute l'énergie de leur foi ils repoussent ces doctrines délétères.

Pour fortifier cette impression et l'éclairer davantage, je voudrais opposer, en quelques

[1] G. Tyrrell, dans le *Times* du 30 septembre. M. Aulard en jugeait de même dans un article, d'ailleurs peu bienveillant, qu'il a communiqué très libéralement à plusieurs journaux de province : « L'exposé du modernisme, dit-il, est détaillé, intéressant, tout à fait curieux... Ce qui est notable, nouveau, c'est que l'Encyclique expose le modernisme non sous forme de caricature, mais avec une sorte d'objectivité et presque dans tout son charme. On voit là, dans leur ampleur et leur agrément, les idées de ceux qui veulent adapter le catholicisme à l'état actuel des esprits, aux besoins actuels des sociétés... Toutes les tendances novatrices des catholiques en matière de foi, d'exégèse, ou dans les questions politico-sociales sont élégamment résumées, parfois développées dans cette longue encyclique. Toutes y sont condamnées comme absurdes, après qu'on les a exposées dans ce qu'elles ont de plus séduisant, sans que jamais cette condamnation ressemble à une réfutation... » (*Progrès de Saône-et-Loire*, 27 septembre 1907.)

traits, ces deux conceptions contradictoires du christianisme : la conception catholique et la conception moderniste ; et, ne pouvant reprendre l'une après l'autre toutes les questions que les deux doctrines résolvent, chacune dans leur sens, je voudrais m'attacher ici exclusivement au problème fondamental : la foi, considérée dans son origine, la révélation ; dans son expression, le dogme ; dans sa règle, l'autorité de la conscience et l'autorité de l'Eglise.

CHAPITRE II

LA THÉOLOGIE DU MODERNISME

Si l'on demande à un catholique : « Que croyez-vous, et pourquoi? » il répondra d'après la formule même de son acte de foi : « Je crois ce que Dieu a révélé, et parce qu'il l'a révélé. » Jusqu'ici la réponse est commune à tous ; mais que l'on insiste davantage : « Qu'entendez-vous en disant que Dieu a révélé? » ici le moderniste ne fera plus la même réponse que le catholique.

Quand nous disons que Dieu a révélé, nous entendons que Dieu a parlé aux hommes pour leur manifester quelque vérité, et que les hommes ont reconnu sa voix[1].

[1] Nous n'entendons point par là réduire la révélation à un phénomène perceptible par les sens ; c'est à l'âme et dans l'âme que Dieu parle : cette parole intime est quelquefois accompagnée de signes extérieurs, mais l'essence même de la révélation consiste dans l'illumination psychologique, et non pas dans la vision ou l'audition corporelles. Cette doctrine est traditionnelle dans l'Eglise :

Les livres prophétiques nous font comprendre, par des exemples manifestes, ce qu'est la révélation divine. Quand les prophètes communiquaient aux juifs les volontés de Dieu ou ses desseins, ils avaient conscience de n'être que ses hérauts : « Voici ce que dit Jahvé, » disaient-ils. Parfois découragés et effrayés par la persécution, ils essayaient d'étouffer en eux la voix divine : « Voici longtemps que je parle, dit Jérémie, que je maudis l'iniquité, que je prédis la dévastation ; et la parole de Jahvé n'a été pour moi que sujet d'opprobre et de dérision ; je me suis dit : je n'y penserai plus, je ne parlerai plus désormais au nom de Jahvé. Mais sa parole est devenue en mon cœur

voir saint Thomas IIa IIae, q. CLXIII, art. 2) citant saint Augustin. Nos adversaires souvent s'y méprennent et se battent contre des fantômes; ainsi M. J.-M. Wilson (*Revelation and modern Knowledge*, dans *Cambridge Theological Essays*, p. 228, n. Londres, 1905), oppose ainsi la conception traditionnelle qu'il appelle objective, à la sienne qu'il appelle subjective : « Par révélation objective, j'entends toute communication de vérité qui parvient à l'esprit dans et par le monde des phénomènes. Par révélation subjective, j'entends une communication de vérité dans et par le monde des personnes. » M. Sanday a très justement protesté contre cette méprise (*Journal of theological studies*, janvier 1906, t. VII, p. 174) : « Qui conçoit réellement ou a jamais réellement conçu l'inspiration prophétique — le type de toute inspiration — comme phénoménale? Ce qu'on appelle le mode subjectif de révélation n'est pas une découverte moderne, mais remonte à peu près aussi loin que les idées correspondantes d'inspiration et de révélation : « Nulle prophétie ne vint jamais par la volonté humaine, mais des hommes mus par l'Esprit-Saint parleront au nom de Dieu. » (*II Pet.*, I, 21.) Que pourrait-on trouver de plus complètement subjectif? »

comme un feu dévorant, enfermé dans mes os, et j'ai défailli, ne pouvant le supporter. » Mais après ce cri de douleur, le prophète se relève, conscient de la force divine : « Jahvé est avec moi comme un guerrier; et ceux qui me persécutent seront renversés. » De pareils accents se retrouvent chez les autres prophètes; on sent qu'une force impérieuse les pousse, à l'encontre de leurs intérêts, de leurs instincts nationaux les plus profonds, du sentiment populaire exalté autour d'eux et qui les maudit, et cette force n'est point une impulsion aveugle et indéterminée, c'est une idée transcendante à toutes leurs vues personnelles, portant sans doute, chez chacun d'eux, l'empreinte de leur caractère et de leur milieu, mais se développant cependant avec une continuité et une unité, qui la font reconnaître pour divine.

Pour les modernistes, la révélation s'entend tout autrement; chacun de nous la perçoit immédiatement dans son âme. Ce n'est point d'ailleurs la manifestation divine d'une vérité; c'est une émotion, une poussée du sentiment religieux qui, à certains moments, affleure, pour ainsi dire, des profondeurs de la subconscience, et où le croyant reconnaît une touche divine.

Cette émotion provoque, par une réaction spontanée, une représentation imaginative ou intellectuelle qui, à son tour, la soutient et la nourrit. Cette image ou ce concept ne sera

point immédiatement révélé de Dieu et n'aura point par conséquent une valeur souveraine et infaillible ; il aura été, sans doute, provoqué par ce frémissement, cet éveil de Dieu dans l'âme, mais il doit sa forme déterminée aux habitudes mentales du sujet; c'est ainsi que chez un homme endormi le rêve peut être provoqué par une cause extérieure quelconque, mais il dépend entièrement, pour sa forme et son caractère, des images qui hantent le cerveau.

Voici en quels termes M. Tyrrell expose la nature de l'émotion religieuse ressentie par les prophètes, et explique comment ils sont amenés à prendre pour une révélation divine ce qui n'est qu'une réaction spontanée de leur esprit : « On ne peut guère douter qu'un sentiment, une passion, une émotion intense ne s'incarne parfois dans des images ou des concepts qui répondent à sa nature ; cette émotion, tout en surgissant elle-même, sait, des trésors de la mémoire, attirer à elle, par une sorte de magnétisme, la forme intellectuelle qui la revêtira le mieux. Par rapport à ces conceptions et à ces visions, le sujet est à peu près aussi passif, aussi déterminé qu'au regard de l'émotion psychique qui y est contenue. Ainsi ces représentations du monde surnaturel semblent être tout spécialement inspirées, posséder une autorité plus haute et venir moins indirectement de Dieu que celles qu'on a délibérément recher-

chées pour expliquer la vie religieuse. En fait, leur seule supériorité, c'est qu'elles peuvent indiquer une impulsion plus forte, plus pure, plus profonde de l'esprit divin, mais non qu'elles aient aucun titre à représenter plus directement ces invisibles réalités qui ne nous sont connues que par les tâtonnements aveugles de l'amour. Toute révélation véritable est, en quelque mesure, une expression de l'intelligence divine dans l'homme, de l'esprit de Dieu; mais elle n'est point une expression divine de cet esprit; car l'expression n'est que la réaction spontanée ou réfléchie, provoquée dans l'intelligence humaine par la touche divine sentie dans le cœur, tout ainsi que les rêves d'un homme endormi sont créés ou formés par quelque cause extérieure; et cette réaction est entièrement caractérisée par les idées, formes et images qui, dans chaque cas donné, hantent l'intelligence[1]. »

Cette description s'éclaire encore si l'on compare l'une à l'autre, dans leurs traits principaux, la notion catholique et la notion moderniste de la révélation : Pour le catholique, les vérités que Dieu nous révèle sont, en partie du moins, hors de notre portée naturelle ; nous ne les pourrions connaître s'il ne nous les avait



[1] *Rights and limits of theology* (*Quaterly Review*, octobre 1905, p. 406). Les dernières lignes de ce passage ont été légèrement atténuées par M. Tyrrell dans *Through Scylla and Charybdis*, p. 208.

manifestées par une bonté gratuite. Pour le moderniste, toutes les vérités religieuses sont implicitement contenues dans la conscience de l'homme; « s'il pouvait lire les besoins de son esprit et de sa conscience, il pourrait se passer de maître. Mais ce n'est qu'en tâtonnant, en essayant telle ou telle suggestion de la raison ou de la tradition qu'il découvre ses besoins réels[1]. »

Il suit de là que, pour le catholique, la révélation est essentiellement la communication d'une vérité; pour le moderniste, elle est essentiellement l'exaltation ou l'excitation du sens religieux. De là ces antithèses où ils aiment à opposer l'une à l'autre les deux doctrines : « la révélation appartient plutôt à la catégorie des impressions qu'à celle de l'expression[2]; » « la révélation n'est pas une affirmation mais une expérience[3]; » c'est dans le même sens qu'un protestant, M. Wilson, écrivait : « la révélation n'est pas une instruction mais une éducation[4]. »

[1] *Scylla and Charybdis*, p. 277 : « Parce que l'homme est une partie et une parcelle de l'univers spirituel et de l'ordre surnaturel, parce qu'en Dieu il a sa vie, son mouvement et son être, la vérité de la religion est en lui implicitement, aussi sûrement que la vérité de tout l'univers physique est renfermée dans chacune de ses parties... » (Suivent les phrases transcrites ci-dessus.)

[2] *Ib.*, p. 280 : « Revelation belongs rather to the category of impressions than to that of expression. »

[3] *Ib.*, p. 285 : « Revelation is not statement but experience. »

[4] *Cambridge theological essays*, p. 237 : « Revelation is education, not instruction. »

Pour le catholique enfin, c'est Dieu qui par la révélation communique à l'homme une vérité ; pour le moderniste, c'est l'homme qui se parle à lui-même : « C'est *toujours* et *nécessairement* nous-mêmes qui nous parlons à nous-mêmes ; qui (aidés sans doute par le Dieu immanent) élaborons pour nous-mêmes la vérité[1]. »

De ces deux conceptions foncièrement opposées, que catholiques et modernistes se font de la révélation, découlent nécessairement deux appréciations contradictoires de sa valeur de vérité.

Pour le catholique, cette vérité est absolue, puisqu'elle vient de Dieu ; elle ne consiste point d'ailleurs dans l'adaptation de notre croyance à nos besoins religieux, mais dans sa conformité avec la réalité divine qu'elle a pour objet. « La foi, disait jadis saint Irénée, s'appuie sur les choses qui sont réellement, et ainsi nous croyons à ce qui est, et tel que cela est ; et parce que nous croyons à ce qui est, tel que cela est, notre assurance est entière[2]. »

Le moderniste ne peut avoir cette assurance : l'action divine ne se termine point immédiate-

[1] *Scylla and Charybdis*, p. 281 : « There it is *always* and *necessarily* we ourselves who speak to ourselves : who (aided no doubt by the immanent God) work out truth for ourselves. » (Souligné par l'auteur.)

[2] *Démonstration de la predication apostolique* (Leipzig, 1907), III, p. 3.

ment à la communication d'une vérité, mais à la propagation d'une vie; la conception intellectuelle, ou le dogme, est le fruit d'une réaction purement humaine; elle n'est donc pas directement garantie de Dieu, et n'a d'autre titre à notre respect que son rapport avec l'émotion religieuse qui l'a fait naître[1].

En résumé, nous avons ici une inversion du rapport fondamental qui fonde la vérité de la foi : pour le catholique, la révélation est une communication surnaturelle qui impose à la foi son objet, et la foi à son tour est la règle de la piété subjective; pour le moderniste, la révélation est une émotion qui excite la piété, et la

[1] « En quel sens, dit M. Tyrrell, les révélations religieuses sont-elles divinement autorisées? Quelle sorte de vérité leur est garantie par le sceau de l'esprit? D'accord avec ce qui précède nous devons répondre : Une vérité qui est directement une vérité pratique, une vérité de préférence, une vérité approximative, et seulement indirectement une vérité spéculative. Ce qui est directement approuvé, d'une façon pour ainsi dire expérimentale, c'est une manière de vivre, de sentir, d'agir en relation avec l'autre monde. Les conceptions explicatives et justificatives que notre esprit construit par un effort délibéré [ou même par une activité spontanée et nécessaire] comme postulées par cette manière de vivre, ne sont point directement approuvées de Dieu ; [elles sont tout au plus une réaction purement naturelle de l'esprit humain répondant à une excitation surnaturelle du cœur]. De plus, l'approbation divine donnée à une voie, à une vie, et donc indirectement à la vérité explicative, n'est guère qu'une approbation de préférence, recommandant une alternative, non comme idéale, comme parfaite, mais comme une approximation vers l'idéal, comme un mouvement dans la bonne direction. » *The Rights and Limits of theology* (*Quarterly Review*, octobre 1905), p. 467. En reproduisant son article dans *Scylla and Charybdis* (p. 210), l'auteur a effacé les mots que j'ai mis entre crochets.

piété à son tour engendre la foi[1]. Dans le premier cas, la vérité de la foi est absolue et lui vient de sa conformité avec son objet ; dans le second elle est relative, et lui vient de son rapport avec le sentiment religieux. Cette thèse n'est qu'une application du principe philosophique énoncé plus haut (p. 17) : « Puisque notre vie est pour chacun de nous... l'unique absolu, tout ce qui en émane et tout ce qui y retourne, tout ce qui en alimente et en enrichit le développement, a également la valeur d'un absolu. »

Il est facile maintenant de comprendre le retentissement qu'auront ces différentes thèses sur la conception de la révélation chrétienne, de sa transmission, de l'adhésion que nous lui devons.

Le catholique croit que toutes les vérités de foi qu'il possède lui viennent du Christ et des apôtres. Dieu, avant la venue de Notre-Seigneur, avait bien des fois parlé aux hommes, en particulier par les prophètes. Mais sa révélation suprême nous a été donnée par son Fils. Depuis

[1] C'est, en d'autres termes, ce qu'énonçait Sabatier (*Esquisse*, p. 268) : « Le phénomène religieux n'a donc pas que deux moments : la révélation objective comme cause, et la piété subjective comme effet : il en a trois, qui se succedent toujours dans le meme ordre : la révélation intérieure de Dieu, laquelle produit la piété subjective de l'homme, laquelle, à son tour, engendre les formes religieuses historiques. »

lors, sans doute, le ciel n'est pas fermé; mais les paroles divines qui retentissent au fond de nos cœurs, quelque précieuses et chères qu'elles nous soient, ne nous révèlent point des mystères nouveaux et n'ont point pour nous la certitude infaillible de la révélation publique et officielle, qui est le patrimoine de tous les chrétiens et que l'Eglise nous transmet.

Nous n'avons point l'illusion de reporter à l'origine de notre foi chrétienne les formules que l'Eglise a depuis élaborées peu à peu. Nous savons que la connaisance religieuse qui procède immédiatement de la révélation n'a point la forme d'une théologie; dans les premiers documents chrétiens, nous ne trouvons pas cet effort réfléchi de la pensée qui coordonne des données et les organise en système; nous y trouvons par contre l'expression naturelle et spontanée d'une croyance, d'une adhésion de l'esprit à une réalité révélée.

Cette adhésion primitive à la réalité divine, cette perception toute concrète et toute vivante, est la source unique d'où tous les dogmes ont découlé. Longtemps, sans doute, beaucoup d'entre eux sont restés latents dans la richesse de cette perception première, qui ne cessait d'alimenter la pensée et la vie de l'Eglise; peu à peu, sous l'effort d'un travail plus ardent, d'une piété plus vive, ou souvent sous le choc d'une contradiction, l'Eglise, éclairée par le Saint-Esprit,

prenait plus clairement conscience de ces vérités qu'elle portait en elle ; et ses arrêts infaillibles n'ont jamais été réformés; jamais non plus nul n'a pu corriger le sens que l'Eglise leur avait une fois donné[1].

Dans ce progrès vital, ce n'est point la révélation qui croît, c'est l'Eglise qui en acquiert peu à peu une prise plus consciente et plus nettement définie[2].

Sur tous ces points, les modernistes ne peuvent s'accorder avec nous. A l'origine, la révélation chrétienne, comme toute révélation, a été d'après eux une impulsion, plus qu'une lumière. Les auteurs du *Programme* italien indiquent ainsi où aboutissent, d'après eux, les recherches impartiales de l'histoire : « Les conclusions de cette méthode, appliquée à l'histoire du catholicisme, ont été d'une efficacité désastreuse pour les vieilles positions de l'enseignement théologique. Au lieu de trouver aux origines, ne fût-ce qu'en germe, les affirmations dogmatiques formulées au cours des siècles par le magistère

[1] Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit Sancta Mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu, altioris intelligentiæ specie et nomine, recedendum. (Concil. Vatic.)

[2] Crescat igitur et multum vehementerque proficiat, tam singulorum, quam omnium, tam unius hominis, quam totius Ecclesiæ, ætatum et sæculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia ; sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia. (Ib.)

ecclésiastique, nous avons trouvé une forme religieuse qui, amorphe et adogmatique à l'origine, est parvenue par un lent développement à des formes concrètes de pensée et de rite ; ce développement était dû aux exigences des relations collectives, à la nécessité d'exprimer abstraitement les principes qui devaient informer l'activité religieuse des fidèles, à l'effort des penseurs chrétiens, aux contre-coups de la lutte contre les hérétiques. Le message évangélique n'eût pu vivre ni se répandre dans sa simplicité spirituelle[1]. »

M. Tyrrell écrivait de même : « La première forme de la révélation chrétienne fut entièrement celle d'une apocalypse, d'une prophétie, d'une vision. L'enseignement moral de l'Evangile n'était point considéré comme en faisant partie, ni comme contenant rien de nouveau. Le royaume du ciel, sa nature, son avènement, voilà quelle était la bonne nouvelle[2]. »

Cependant, il fallut vivre et penser; on se mit à interpréter la première expérience chrétienne ; voici, à titre d'exemple, comment les auteurs du *Programme* nous retracent les adaptations successives qu'on fit subir à la première conception du Christ : « Les *Actes* se faisant l'écho de l'enseignement chrétien primitif, décrivent Jésus

[1] P. 79.

[2] *The rights and limits of theology* (*Quarterly Review*, p. 468). *Scylla and Charybdis*, p. 211.

comme un homme auquel Dieu a rendu témoignage par les miracles, les prodiges, les signes qu'il a opérés par son entremise (*Act.*, II, 22). Il est le Messie ; sa mort ignominieuse lui a conféré la gloire céleste et il doit revenir pour inaugurer son royaume. Voilà la foi naïve et intense des premiers disciples. Mais le Christ a appelé les membres de la famille humaine fils de Dieu et s'est donné comme leur modèle. Il est le fils de Dieu par excellence, d'après la synonymie que la tradition messianique établissait entre ce titre et celui de Messie... Mais, ce qui marque le point culminant de cette élaboration, c'est la traduction du concept hébraïque du Messie par le concept platonicien du Logos ; c'est l'identification du Christ, tel qu'il était apparu aux âmes attendant dans l'angoisse la rédemption d'Israël, avec la notion abstraite, germée en terre hellénique, de l'intermédiaire cosmique entre l'Etre suprême et le monde ; c'est la transcription, pourrait-on dire, de la valeur morale et religieuse, inhérente à une conception hébraïque inintelligible pour le monde gréco-romain, en langage alexandrin, lui conservant ainsi la même valeur éthique et religieuse[1]. »

Un chrétien dont la foi est ferme, et qui n'est

[1] *Il programma dei modernisti*, pp. 81-83. J'ai omis au milieu un développement concernant le progrès du dogme de l'Esprit. — On trouvera, pp. 70 sqq., un exposé analogue des adaptations successives de la christologie.

pas initié à cette théologie fuyante, sera déconcerté par ces exposés. Il essaiera de presser les auteurs ; de ces croyances que vous énumérez, laquelle est la vraie ? Est-ce la « foi ingénue » des premiers disciples, est-ce le messianisme des Juifs, est-ce la spéculation des Grecs? On lui répondra que toutes le sont au même titre, puisque toutes ont « la même valeur éthique et religieuse ; » a-t-il donc si vite oublié que « pour chacun sa vie est l'unique absolu, et que tout ce qui la nourrit a la valeur d'un absolu? »

Ainsi, sous cette bigarrure des symboles, la foi reste toujours identique. Il n'y a plus à parler de progrès du dogme et, par là, les modernistes se flattent d'être plus orthodoxes que leurs contradicteurs, plus même, peut-être, que le concile du Vatican[1]. « Tout a changé dans l'histoire du christianisme, pensée, hiérarchie et culte; mais tous les changements ont été des moyens providentiels pour la conservation de l'esprit de l'Evangile, et cet esprit religieux s'est conservé identique à travers les siècles. Les scolastiques ou les Pères du concile de Trente ont eu sans doute un patrimoine théologique infiniment plus riche qu'un chrétien du premier siècle; mais l'expérience religieuse qui les a faits chrétiens a été la même en eux qu'en lui. Elle est encore la même aujourd'hui en

[1] Cf. G. Tyrrell, *Théologisme* (*Revue pratique d'Apologétique*, 15 juillet 1907), pp. 522, 523.

nous, bien qu'elle tende peu à peu, par delà les barrières de la scolastique, vers une nouvelle formule où elle s'exprime. Les formules du passé et celles de l'avenir ont été et seront également légitimes pourvu qu'elles respectent fidèlement les besoins de la religiosité évangélique, avide de trouver dans une pensée réfléchie les instruments de sa conservation[1]. »

Leurs conceptions respectives sur la vérité du dogme chrétien commandent l'attitude du catholique et du moderniste vis-à-vis des symboles de foi que l'Eglise impose à ses enfants. Le catholique sait que les réalités divines qui lui sont révélées, dépassent infiniment sa portée. Il sait que les formules mêmes que l'Eglise lui propose sont très inadéquates à leurs objets. Il y adhère, cependant, de toute son âme, sachant que seules elles éclairent infailliblement sa route vers Dieu. A mesure qu'il y avance, il sent qu'il approche de la lumière, et ce *credo* si simple et, pour l'incroyant, si pauvre, lui apparaît chaque jour plus riche de vérité et de vie. Il ne s'arrête point aux images symboliques qu'il renferme[2], il n'enchaîne point non plus sa foi aux systèmes humains que quelques-uns de ses

[1] *Il programma dei modernisti*, p. 90.

[2] C'est une expression de ce genre que nous trouvons, par exemple, dans la *descente* aux enfers : le catholique n'est pas obligé de croire que les enfers sont au-dessous de la terre et que Notre-Seigneur y est *descendu*.

énoncés rappellent[1]; il va droit au sens que l'Eglise a donné une fois pour toutes à ses formules, et que son enseignement autorisé lui fait connaître.

Il regarde cette adhésion aux dogmes comme obligatoire, et, par conséquent, comme nécessaire au salut. Il n'oublie point certes que Dieu qui veut le salut de tous, n'exige de tous que ce qu'ils peuvent faire, et qu'il excuse l'ignorance invincible de ceux qui n'ont point adhéré aux vérités révélées faute de les avoir pu connaître; mais il sait aussi que quiconque a connu suffisamment la révélation et ses preuves, a le devoir de lui donner son adhésion, et qu'il ne saurait

[1] Ainsi, plusieurs des définitions conciliaires qui ont pour objet les sacrements, sont énoncées en fonction de la théorie de la matière et de la forme. Le catholique n'est point obligé, pour s'y soumettre, d'adhérer à la physique d'Aristote. Le principe qui doit nous guider en cette matière, c'est la règle formulée par le concile du Vatican et rappelée plus haut : «... dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit Sancta Mater Ecclesia; » or on constate que lors même que l'Eglise emprunte certains termes à des systèmes philosophiques ou théologiques, elle ne les emploie pas dans la rigueur de leur sens technique, et par suite n'enchaîne point notre foi à une construction systématique. C'est dans ce sens que Franzelin (*de Eucharistia*, p. 293), après avoir exposé la théorie des accidents, concluait ainsi sa thèse sur les espèces eucharistiques : « Veritas theologica physicæ realitatis specierum ab hac aut quavis alia speciali explicatione philosophica modi non pendet; gratulabimur ergo ei, qui modum aptiorem et probabiliorem nos docuerit, dummodo reipsa sit integræ veritatis theologicæ explicatio. » — Sur ce point, qui est très délicat et qui ne peut être traité en quelques lignes, que le lecteur me permette de le renvoyer à deux articles de la *Revue pratique d'Apologétique*, 15 mai 1907, pp. 194-197; 15 juillet 1907, pp. 527-535.

dans la suite avoir aucun motif légitime de la rétracter.

Pour le moderniste, au contraire, les formules que l'Eglise propose à ses fidèles, ne sont point des énoncés irréformables; elles sont l'expression plus ou moins heureuse des expériences religieuses des chrétiens; elles renferment de la vérité et de l'erreur, c'est un minerai où l'or est mêlé à bien des scories, mais peut-être n'en pouvons-nous pas avoir de plus riche ici-bas[1].

Elles sont bonnes et bienfaisantes pour notre âme, en tant qu'elles y provoquent et qu'elles y nourrissent le sentiment religieux. Aussi les meilleures d'entre elles ne sont point ces énoncés intellectuels, qui nous donnent l'illusion d'une connaissance, mais dont l'âme se lasse vite, quand l'illusion s'est dissipée; ce sont ces symboles familiers qui, sans prétendre percer le mystère, en donnent à l'âme l'impression. « Les récits de la naissance de Jésus, disait Sabatier, ne sont que de la poésie; mais combien cette poésie est plus religieuse et plus vraie que les définitions du symbole *Quicumque*[2]! »

[1] G. Tyrrell, *A much-abused letter*, p. 78 sqq.

[2] *Esquisse*, p. 270. Cf. Buisson, *Libre pensée et Protestantisme libéral*, p. 33. « Il se trouve qu'à nos yeux la grande supériorité des quelques paroles auxquelles se réduit l'enseignement authentique de Jésus, c'est d'être volontairement des images, des allégories, des paraboles, des métaphores familières qui parlent au cœur et à l'imagi-

M. Tyrrell décrit ainsi le *Credo* qu'il rêve : « Dans l'état de choses idéal dont nous pouvons approcher chaque jour davantage, on devrait avoir un *Credo* vivant et croissant, un ensemble de dogmes et de mystères qui refléterait et incarnerait la croissance, le développement spirituel de la communauté ; il serait un, non par la cohérence logique d'un système, non d'après la valeur littérale de ses propositions et de ses articles, mais par la cohésion des manifestations diverses d'un même esprit ; ce serait un *Credo* vivant et flexible qui représenterait les besoins spirituels de la masse, les besoins passés des plus avancés, les besoins futurs des plus retardataires[1]. »

nation, mais qui sont foncièrement réfractaires à une cristallisation dogmatique : Dieu est « un pere, » les hommes sont ses « enfants. » Essayez donc de faire une théologie rigoureuse avec ces mots *père* et *enfant!* Essayez donc de leur donner un sens précis, une définition en regle! N importe, ils sont clairs pour le sentiment... » C'est, il me semble, dans le meme sens que M. Tyrrell, étudiant l'expression de la révelation, opposait la « pure imagerie » dont la valeur est, en grande partie, permanente, aux catégories ou conceptions intellectuelles qu'il juge précaires. (*Theologisme, Revue pratique d'apologetique*, 15 juillet 1906, p. 510; reproduit dans *Scylla and Charybdis*, p. 328; cf. *Lex credendi*, p. 143, 144.)

[1] *The rights and limits of theology* (*Quarterly Review*, p. 488, *Through Scylla and Charybdis*, p. 237). Si l'on veut pleinement apprécier le caractère de cette doctrine, on peut la comparer à ce jugement d'un théologien protestant : « Au sens catholique de ce mot, le dogme est une croyance officiellement définie, promulguée et imposée par l'autorité compétente, c'est-à-dire par l'Eglise. Il va de soi que cette notion ne pouvait passer telle quelle dans

Le chrétien respectera ces formules et s'en servira, car, outre le secours qu'il y trouve pour sa vie spirituelle, il leur doit encore d'être uni aux chrétiens de toutes les nations et de tous les temps, mais encore faut-il que ces formules soient pour lui un secours et non un fardeau. Il peut arriver et, d'après beaucoup de modernistes, il est arrivé en effet, que la plupart des formules que l'Eglise nous propose, soient aujourd'hui stériles; elles ont pu jadis féconder la foi, parce qu'elles étaient en harmonie avec les besoins religieux et les habitudes intellectuelles des chrétiens d'alors; aujourd'hui, nous dit-on, elles ont perdu pour nous toute signification; nous ne pouvons les penser ni en vivre. Que doit faire alors le chrétien, sinon agir, autant qu'il est en lui, sur son Eglise, pour l'amener à desserrer l'étreinte de cette plante parasite et morte qui étouffe le christianisme? S'il n'y peut réussir, il saura du moins revendiquer pour lui et pour ceux qu'il pourra atteindre, la pleine

le protestantisme. L'esprit même de la réformation est en contradiction formelle avec l'idée d'une doctrine qui serait imposée de l'extérieur par n'importe quelle autorité. Le dogme protestant doit être, selon Lobstein, l'expression et l'affirmation scientifique de la foi protestante, d'une manière qui réponde aux intérêts de l'époque actuelle et de la génération présente. » (M. GOGUEL, *W. Herrmann*, p. 283.) Entre ces deux conceptions du dogme, très justement opposées, il est aisé de reconnaitre quelle est celle à laquelle adhère M. Tyrrell.

liberté chrétienne, et briser la contrainte que la théologie prétend lui imposer[1].

Cette attitude pratique, qui est parfaitement logique avec le reste du système, est l'attitude même des protestants, et nul ne peut s'y méprendre. Pour mettre ce point mieux en lumière, rappelons encore ici la doctrine catholique, et voyons quel est, d'après elle, le rapport entre les deux règles de foi, la conscience individuelle et l'autorité de l'Eglise.

Le devoir de la foi, comme tout autre devoir, est intimé à chacun par sa conscience ; on perçoit l'obligation de croire Dieu, s'il nous a parlé, de même qu'on perçoit l'obligation de lui obéir ou de l'aimer. Mais quel critère nous fera discerner la parole de Dieu? Sera-ce notre conscience, sera-ce une autorité extérieure?

Cette question ne se pose évidemment que pour quiconque a déjà adhéré en effet à une autorité extérieure en qui il reconnaît une autorité divine. Si une telle autorité n'existe point pour lui, il n'a qu'un critère de foi, sa conscience ; à lui s'applique ce que saint Paul disait des païens : « *Ipsi sibi sunt lex.* » S'il entend parler de Jésus-Christ et de son Eglise, il n'aura, pour

[1] Tyrrell, *A much-abused letter*, pp. 87 sqq. ; *Rights and limits of Theology.* (*Quarterly Review*, p. 490 ; atténué dans *Scylla and Charybdis*, p. 239.)

discerner la vérité de leur message, que la grâce divine et ses lumières personnelles. On ne pourra, d'autorité, lui dicter son choix, mais seulement lui faire prendre contact avec la vérité chrétienne, lui faire saisir les titres qu'elle a à sa créance, prier Dieu de l'éclairer et le remettre entre les mains de son conseil.

Mais, du jour où il a reconnu dans l'Eglise catholique l'interprète autorisé de Dieu, il engage par là même sa foi à toute la doctrine qu'elle lui propose ; il devra ainsi adhérer à bien des dogmes, sans pouvoir en contrôler la vérité intrinsèque, et avant d'en sentir l'influence bienfaisante sur sa vie. Sa conscience lui parle encore, elle lui intime l'obligation de croire aux différents dogmes chrétiens ; mais cette voix est l'écho de la voix de l'Eglise, cette règle est assujettie à une règle supérieure, le magistère de l'Eglise, en qui elle vénère l'autorité même de Dieu : « Mes frères, disait Newman aux anglicans de Birmingham, peut-être me direz-vous que, si toute recherche doit cesser du jour où vous deviendrez catholiques, vous devez être bien sûrs que l'Eglise vient de Dieu avant de vous joindre à elle. Vous dites vrai ; nul ne doit entrer dans l'Eglise sans être absolument décidé à s'en tenir à sa parole dans toutes les questions de doctrine et de morale, et cela parce que l'Eglise vient directement du Dieu de vérité. Il faut regarder l'entreprise en face et en calculer

le prix. Si vous ne venez pas dans cet esprit, vous n'avez qu'à ne pas venir du tout[1]. »

Le moderniste ne peut admettre cette thèse, toute sa théologie la repousse. La révélation, nous l'avons vu, est pour lui strictement individuelle, incommunicable. Comment dès lors admettre qu'une autorité extérieure, si sacrée soit-elle, puisse s'interposer entre Dieu et lui, pour lui notifier cette révélation que lui seul perçoit, ou même pour la lui interpréter? « Le catholique religieux et formé par la culture moderne tient pour vrai ce à quoi le pousse l'amour de Dieu; il tient quelque chose pour vrai, non parce que Dieu, considéré comme autorité *extérieure*, l'a dit, mais parce que la voix de Dieu est en même temps *sa* voix, et qu'il est intimement uni à Dieu[2]. »

Le dogme, à son tour, n'est qu'une représentation intellectuelle provoquée par l'émotion religieuse, et apte à l'éveiller chez d'autres consciences. Puisqu'il n'est point infailliblement vrai, on ne peut l'imposer à la croyance de personne; et puisque toute sa valeur est une valeur d'utilité, chacun doit en user selon les besoins de sa conscience. D'où cette règle

[1] *Discourses to mixed congregations*, XI (*faith and doubt*). On a cru voir dans la doctrine moderniste du « primat de la conscience » une conséquence de la doctrine de Newman; je crois avoir montré que l'on s'était mépris : *Revue pratique d'Apologétique*, 1er mars 1907, pp. 667-675.

[2] Docteur K. Gebert, *Katholischer Glaube*, p. 76.

qu'énonçait déjà Samuel Vincent, un des précurseurs du protestantisme libéral en France : « Tout dogme qui n'éveille pas un écho dans l'âme, qui ne lui fait pas rendre un son, n'est pas nécessaire pour le salut[1]. » M. Tyrrell écrit de même : « Notre expérience religieuse étant le sens des relations dynamiques qui relient notre esprit à l'esprit universel, nous donne un critère pratique en vertu duquel nous pouvons écarter toute théorie incompatible avec cette expérience[2]; » et à un catholique, qui se plaignait de ne pouvoir adhérer à l'enseignement officiel de l'Eglise, il écrit : « Si le germe primitif suffit à votre vie, vous pouvez vous dispenser du développement, surtout s'il vous choque et vous entrave[3]. » Il y a six mois, il exposait plus clairement encore sa pensée dans l'introduction de son dernier livre : « (Les pionniers du progrès) sont déférents, autant que le permet la conscience et la sincérité, vis-à-vis des interprètes officiels de la pensée de l'Eglise, mais ils doivent cependant interpréter leurs interprétations d'après la règle plus haute et suprême de la vérité catholique, c'est-à-dire la pensée du Christ. C'est lui qui nous envoie vers eux ; ce ne sont pas eux qui nous envoient

[1] Cité par A.-N. Bertrand, *La Pensée religieuse au sein du protestantisme libéral*, p. 22.

[2] *Quarterly Review*, octobre 1905, p. 483 ; *Through Scylla and Charybdis*, p. 230.

[3] *A much-abused letter*, p. 86.

vers lui ; il est notre première et suprême autorité. S'ils interdisaient l'appel, ils ruineraient leur propre autorité subalterne[1]. »

Cet appel, du pape au Christ ou à l'Esprit, est trop évidemment protestant pour ne point choquer un catholique : confiant aux promesses du Christ et soumis à ses ordres, il sait qu'en écoutant l'enseignement du pape, il écoute l'enseignement du Christ, et qu'en méprisant l'enseignement du pape, il mépriserait l'enseignement du Christ; il sait que le chrétien n'est point seulement enseigné de Dieu individuellement et dans le silence de sa conscience, mais aussi collectivement par le magistère officiel de son Eglise. Mais ce qu'il faut remarquer surtout, c'est que la thèse protestante, qui se manifeste ici avec tant d'évidence, est la conséquence inéluctable de tout le système : si la révélation est communiquée immédiatement à chaque âme, si elle n'est essentiellement qu'une émotion religieuse, si le dogme n'est qu'une conception humaine plus ou moins intimement liée avec cette émotion et plus ou moins bienfaisante pour notre vie, si la formule n'est qu'un pur symbole et n'a qu'une utilité pratique, il n'y a plus de place pour une autorité dogmatique infaillible; en d'autres termes, quiconque adhère à la philosophie religieuse telle que Sabatier l'expose

[1] *Through Scylla and Charybdis*, p. 19

dans son *Esquisse*, ne peut se refuser à l'option qu'il propose entre la religion de l'autorité et la religion de l'esprit, ni la trancher dans un autre sens que lui.

Dans ces conditions, l'Eglise peut encore être regardée comme une institution bienfaisante, qui nous transmet les expériences religieuses du passé, et nous unit entre nous par la profession des mêmes formules et par la célébration des mêmes rites; elle peut, à bon droit, nous demander une attitude déférente, respectueuse de sa hiérarchie et de ses définitions. Elle peut, en un mot, être encore un gouvernement, et compter que, même au prix de quelques sacrifices, nous conformerons nos démarches à ses règlements. Mais elle n'est plus le corps du Christ, dans lequel et par lequel toute grâce est communiquée du chef aux membres.

De là, cette thèse, si tristement soutenue naguère par M. Tyrrell et par les auteurs du *Programme*, de « l'excommunication salutaire » : « Non seulement l'excommunication a été dépouillée de la plupart des terreurs du moyen âge, terreurs temporelles et spirituelles, mais encore, lorsque des raisons de conscience l'ont motivée, le sacrifice qu'elle impose la rend en quelque sorte séduisante pour les cœurs héroïques et honorable aux yeux du petit nombre dont, en définitive, le jugement seul nous préoccupe, elle est un baptême de feu, un moyen de

sanctification pour l'homme pieux. Je dirai plus, les circonstances au milieu desquelles se débat actuellement l'Eglise sont telles que préférer souffrir l'excommunication plutôt que de se rétracter, devient un devoir strict pour un nombre croissant de catholiques plus intelligents et plus sincères, sans parler du nombre considérable de ceux qui, tout disposés à être des prosélytes, admettent avec certaines réserves indispensables les droits de la communion romaine à leur soumission totale[1]. »

[1] *Grande Revue*, 10 oct. 1907, p. 666.

CHAPITRE III

LES CONSÉQUENCES RELIGIEUSES DU MODERNISME

Ce que nous venons d'exposer fait déjà pressentir assez clairement les conséquences du système. Je crois cependant qu'il ne sera point inutile d'y insister davantage; les modernistes se méfient volontiers de la logique, mais aiment à juger les arbres d'après leurs fruits. Tout récemment les auteurs du manifeste italien nous conviaient à cet examen, et profitant de l'anonymat qui couvre leur modestie, ils nous disaient (p. 139) qu'ils « avaient conscience d'être les plus méritants parmi les promoteurs du règne du Christ dans le monde, » « les fils les plus dévoués et les plus actifs de l'Eglise, » les représentants « des plus pures traditions chrétiennes. »

Il est fort délicat de poursuivre la discussion sur ce terrain; et s'il fallait juger au fond la valeur morale et religieuse des auteurs que je

combats, j'y renoncerais simplement. Le pape, au début de son encyclique, a soin de réserver au jugement de Dieu les intentions des modernistes; une semblable réserve m'est plus nécessaire encore; il me semble cependant qu'elle me laisse le droit de critiquer franchement les attitudes extérieures et de montrer, si je le puis, que les doctrines modernistes vont à ruiner la vie chrétienne.

Et tout d'abord, on est surpris et peiné, en lisant ces publications, d'y trouver si souvent le *Non sum sicut ceteri hominum*. Les modernistes se donnent comme « les plus intelligents et les plus cultivés, » « les plus ardemment sincères, les plus désintéressés, » « les plus profondément religieux et évangéliques, » etc. On est peu habitué à trouver ces expressions sur les lèvres des vrais réformateurs catholiques, de saint Bernard, par exemple, ou de saint François d'Assise.

Mais ce qui choque plus que ces litanies un peu naïves, c'est l'esprit de caste, c'est la préférence donnée au jugement d'un petit groupe d'intellectuels plutôt qu'aux décisions de la hiérarchie et au sens chrétien du peuple fidèle. On nous dit que le catholicisme large, — celui d'Erasme[1], — « a toujours été représenté par

[1] Je ne puis m'empêcher de relever cet appel à Erasme, qui revient si souvent sous la plume de certains modernistes. C'est une grande tristesse de voir l'auteur de *Hard sayings* et de *Nova et Vetera*, se réclamer maintenant d'Erasme et de Colet, comme des ancêtres de

une minorité faible et opprimée, et stigmatisé par la masse. On peut dire la même chose des prophètes d'Israël et des pionniers du progrès dans toutes les manifestations de la vie humaine. Ils ne prétendent pas représenter la masse ni parler en son nom. Ils prétendent pénétrer plus profondément l'esprit de l'Eglise, discerner plus clairement ce qu'il renferme implicitement, prévoir plus distinctement ses développements futurs, et par conséquent non seulement égaler, mais dépasser la fidélité de la masse à l'Esprit du Christ, qu'elle n'incarne qu'imparfaitement[1]. » Et ailleurs : « Quand il est clair qu'une croyance opposée (aux croyances traditionnelles) gagne du terrain de telle sorte qu'elle représente le « consensus » de l'avenir; quand différents penseurs arrivent simultanément et indépendamment à la même conclusion, on peut et parfois on doit suivre la croyance qui vit dans l'esprit (quelque faible que soit le nombre de ses défenseurs) plutôt que celle qui dort dans la formule (quelle que soit la multitude de ses adhérents passifs)[2]. »

sa vie chrétienne (Cf. le *Times* du 1er octobre) : ce n'en est pas une moindre de voir son accent, naguère si vraiment et si profondément religieux, devenir, sous l'empire des tendances modernistes, si amer, si âpre, et parfois si violent. Cette transformation, dont on pourrait citer d'autres exemples, est un grave avertissement pour ceux qui veulent discerner la portée religieuse de ce mouvement.

[1] TYRRELL, *Through Scylla and Charybdis*, p. 19.

[2] *Ib.*, p. 369.

Il est facile de voir combien cette règle est décevante : quand le même courant philosophique entraîne partout les esprits aux mêmes négations, il n'est pas surprenant que « différents penseurs arrivent simultanément et indépendamment à la même conclusion ; » il est un peu gratuit de voir dans cet accord un signe de l'action du Saint-Esprit et un présage de la foi de demain. Quant à cette confiance dans une élite de penseurs et à ce mépris de la masse chrétienne, on a le droit de le trouver peu catholique et d'y reconnaître un écho de cette parole pharisaïque que nous rapporte l'Evangile : « Turba hæc, quæ non novit legem, maledicti sunt. » Le catholique n'a ni cet engouement, ni ces dédains ; il ne reconnaît ici-bas que deux règles de foi assurées, les décisions de l'autorité doctrinale et le sens du peuple chrétien ; il aime à redire, après saint Paulin de Nole : « De omnium fidelium ore pendeamus, quia in omnem fidelem Spiritus Dei spirat[1]. »

Les modernistes nous répètent encore qu'ils sont les seuls loyaux parmi les savants catholiques et les seuls sincères ; et vraiment nous sommes las de ces plaidoyers pour la sincérité, si souvent colportés dans des publications clandestines, ou répandus dans des brochures

[1] *Epist.* XXIII, 25 (*P. L.*, LXI, 281).

anonymes ou pseudonymes. Il faut discuter à fond cette question et voir où on nous conduit sous prétexte de sincérité.

On veut, dit-on, travailler sans parti pris, et l'on entend par là, sans contrôle dogmatique, sans souci de la règle de foi; et il arrive ainsi souvent que, les données historiques ou exégétiques étant insuffisantes ou la méthode fautive, on est conduit à un résultat que la foi ne peut accepter; et alors, si l'on s'obstine dans cette voie, ou bien la foi cède ou bien elle ne se maintient que par inconséquence; et, au bout de ces démarches que l'on croyait seules sincères et seules probes, on se trouve acculé à cette position éminemment insincère du savant qui nie au nom de la science les mêmes faits qu'il professe comme chrétien, et qui travaille à contresens du *credo* qu'il répète.

Un tel conflit est trop douloureux pour pouvoir durer longtemps. Entre les deux conceptions contradictoires, celle de la croyance et celle de la science, il faut que l'une succombe, et si c'est la croyance, que devient la foi? A cette question angoissante, des réponses diverses sont faites par les libéraux, dans les diverses confessions; certains veulent réserver quelques croyances privilégiées, qu'ils estiment seules essentielles à la foi. C'est ainsi que M. Rashdall, il y a trois ou quatre ans, définissait la position doctrinale de son parti, le *broad*

church : « Je pense que nous pouvons dire que nous adhérons aux trois principes essentiels de la religion chrétienne, la croyance à un Dieu personnel, à l'immortalité personnelle, et, sans vouloir restreindre l'idée de révélation à l'Ancien et au Nouveau Testament, à une révélation unique et souveraine de Dieu dans le Christ historique[1]. » C'est, au catalogue près, la méthode des articles fondamentaux, chère aux anciens réformés.

La plupart des libéraux répudient cette thèse, et acceptent franchement la logique de leur position : la religion chrétienne ne consiste pas dans l'adhésion à des dogmes, mais dans l'orientation du cœur et de la conscience[2] ; les fidéistes les rejoignent ici en enseignant « le salut par la foi indépendamment des croyances, » et il semble bien que cette position soit la seule que puissent accepter logiquement les modernistes. Ne nous ont-ils pas répété que la foi, étant d'un autre ordre que la science, n'avait rien à craindre de ses conclusions, quelles qu'elles fussent? Ne nous ont-ils pas dit que les formules du passé et celles de l'avenir ont été et seront également légitimes, pourvu qu'elles respectent fidèlement « les besoins de la religiosité évangéli-

[1] *The broad church party*, dans *Christus in Ecclesia*, p. 385. Edinburgh, 1904.

[2] J. Réville, *Le Protestantisme libéral*, pp. 48 et 49 ; A. Sabatier, *Esquisse*, p. 288.

que? » ou encore que « la question capitale n'est pas : Que croit-on? mais : Comment croit-on[1]? »

On aura l'indiscrétion de les pousser d'un peu plus près, et de leur demander, par exemple, si on peut encore être chrétien sans croire même à l'existence de Jésus-Christ. L'hypothèse n'est pas chimérique; nous savons que, dans l'Eglise luthérienne, certains pasteurs n'ont pas reculé devant cette négation, et, récemment encore, un professeur américain, M. W. B. Smith, écrivait un livre pour démontrer que Jésus n'a point existé[2], et le savant professeur de Zurich, M. Schmiedel, l'honorait d'une préface louangeuse. Au reste, les protestants fidéistes ne reculent pas devant cette conséquence et suivent jusque là leur principe de l'indépendance de la science et de la foi[3]. Je ne vois

[1] GEBERT, *Katholischer Glaube*, p. 74.

[2] *Der Vorchristliche Jesus nebst weiteren Vorstudien zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums* (Giessen, 1906).

[3] « La foi est-elle conciliable avec l'absence de toute croyance en Jésus-Christ? Pour pousser les choses à l'extreme, un homme qui penserait que Jésus-Christ n'a jamais existé, peut-il avoir la foi qui sauve? M. Ménégoz a le courage de prononcer un *oui* qui eût, à coup sûr, étonné saint Paul. D'après le professeur de Paris, si un homme qui a donné son cœur à Dieu a l'esprit assez mal fait pour révoquer en doute toute l'histoire de Jésus et son existence meme, Dieu ne le condamnera pas pour cette bizarrerie intellectuelle. Il ajoute, non sans une certaine désinvolture : Au paradis, cet original verrait qu'il s'est trompé et se jetterait aux pieds du Seigneur. » (BABUT, *De la notion biblique et de la notion symbolo-fidéiste de la foi justifiante*, cité par DOUMERGUE, *Les Étapes du fidéisme*, p. 16, n. 1.)

pas comment les catholiques modernistes, s'ils veulent être logiques et sincères, peuvent se dérober à cette conclusion. Mais quiconque soutient cette thèse, doit être logique jusqu'au bout, et se dire simplement libre penseur; il doit surtout être sincère et ne point accréditer par son attitude, une croyance qu'il ne partage plus.

M. F. Buisson écrivait, il y a quatre ans, à ses amis du *Protestant* : « Si vous n'avez et ne voulez avoir ni *credo*, ni catéchisme, ni pape, ni synode, si vous ne croyez ni à l'infaillibilité d'un homme ou d'un livre, ni à l'immortalité d'aucune doctrine ou d'aucune institution, ayez le courage de vous appeler de votre nom, vous êtes des libres penseurs. Vous pouvez être des libres penseurs religieux; les deux mots ne se contredisent que pour des oreilles catholiques. Toujours est-il que vous appartenez bel et bien à ce que Sainte-Beuve appelait le grand diocèse du bon sens. Soyez logiques en le reconnaissant. Mais c'est plus, bien plus que la logique qui vous fait un devoir d'aller prendre votre place là où elle est réellement; c'est la probité. Le pire danger que coure le protestantisme libéral, son seul danger grave, — mais il l'est mortellement, — c'est d'encourir le reproche de manquer de sincérité pour avoir manqué de netteté. Et il n'y a qu'un moyen d'y parer, c'est de mettre fin à

toute équivoque en vous laïcisant sans réserve et sans ambages[1]. »

Ce réquisitoire, sans doute, n'atteint directement que les protestants ; mais les catholiques progressistes ne risquent-ils point de se laisser entraîner à de pareilles inconséquences?

Sans sortir du présent, nous avons le droit de leur demander si leur conduite est conforme à leurs principes. Ils pensent que nulle formule dogmatique, même définie, n'est infailliblement vraie ; ils n'accordent au dogme aucune vérité absolue, sinon en tant qu'il nourrit notre vie religieuse; et cependant ils protestent de la plus grande vénération pour ces énoncés dogmatiques; ils les tiennent pour « sacro-saints, » et dignes de tout respect. Mais comment justifient-ils cette attitude? Quoi qu'on en puisse dire, un dogme n'est pas un sacrement, une définition de l'Eglise n'est pas un simple rite; si on ne lui reconnaît pas en elle-même une valeur de vérité, pourquoi la répète-t-on? pourquoi la tient-on pour sainte? On nous dit que les formules dogmatiques sont bienfaisantes et protectrices; mais comment? Ce n'est pas, je pense, comme des formules magiques, par la prononciation matérielle des syllabes; c'est donc par la signification qu'elles portent, par

[1] *Libre pensée et Protestantisme libéral*, p. 44.

le jugement qu'elles traduisent ; et si on prétend que ce jugement intellectuel n'a point une valeur de vérité absolue et infaillible, de quel droit en impose-t-on l'énoncé ?

Les mots ont un sens ; on ne peut pas me faire redire : « Le Christ est Dieu, » comme on peut me prescrire l'ablution baptismale ou la fraction du pain, simplement pour développer ma vie religieuse, pour me rattacher par un rite et un signe extérieur à la société chrétienne[1] ; si le Christ n'est pas Dieu, en effet, selon le sens propre et naturel de cette formule, ni l'Eglise n'a le droit de me l'imposer, ni moi je n'ai le droit de la répéter ; ce serait une tyrannie, d'une part, et un mensonge, de l'autre.

Supposons, cependant, que les modernistes sachent régler toujours scrupuleusement leur attitude sur leurs croyances, et qu'ils ne répètent jamais de formules qui ne soient l'expression sincère et naturelle de leur foi, une dernière question se pose et la plus grave de toutes : Que devient la foi et la vie religieuse dans ce système ?

[1] « Parmi eux (les dogmes), quelques-uns, comme la divinité du Christ, sont fondamentaux dans le sens où certains rites — le baptême ou la fraction du pain — sont fondamentaux, unissant entre eux les époques et les nations, formant un noyau permanent autour duquel se groupe un ensemble d'usages variables, et servant de signe extérieur et effectif de l'unité de l'esprit intérieur qui unit tout. » G. TYRRELL, *The rights and limits of theology.* (*Quarterly Review*, p. 486.) Dans *Scylla and Charybdis*, p. 234, cette assertion est maintenue, à cela près que le rôle preté ici à quelques dogmes, est là attribué à tous.

Au jour de la crise, quand l'âme adhère pour la première fois au libéralisme doctrinal, elle croit y trouver le salut; le conflit de la science et de la foi a été en elle trop douloureux pour ne point lui faire chérir l'expédient qui l'en délivre, et comme tout l'effort religieux de l'âme, se détournant de la recherche intellectuelle dont elle désespère, se concentre sur la vie affective, il arrive parfois que le sentiment religieux en reçoit un éclat maladif, sans doute, mais, pour un moment, plus vif; cet appauvrissement est précaire. Quand l'esprit ne croit plus, comment l'âme pourrait-elle prier encore? et qui prierait-elle? Le Christ? mais il faudrait croire à sa divinité, ou du moins à sa survivance[1]. Dieu? mais il faudrait croire qu'il est personnel, et qu'entre lui et nous il peut y avoir échange de pensée et d'amour[2].

[1] Voici par quelle « hypothèse » M. P. Stapfer essaye de justifier la prière adressée au Christ : « Une hypothèse vraisemblable, en faveur de nos jours, estime que la vie d'outre-tombe n'est point la condition naturelle et universelle de l'humanité, que ce privilège n'appartient qu'aux âmes d'élite qui l'ont mérité en triomphant, par l'effort, du mal qui règne dans le monde et de tous les obstacles opposés, par l'empire de la matière, à la royauté de l'esprit : par qui les instincts bas de la nature furent-ils plus terrassés que par l'homme divin qui est venu prêcher au monde la « nouvelle naissance, » la charité, l'amour, le sacrifice?... Quel rigorisme sectaire et pédantesque de taxer d'idolâtrie la prière qui, naturellement, monte vers lui de nos cœurs! » (*La Crise des croyances religieuses*, dans la *Bibliothèque universelle* de Lausanne, juillet 1905, pp. 87, 88.)

[2] M. F. Buisson, après avoir discuté la doctrine de M. J. Réville (*Le Protestantisme libéral*, p. 58), sur le « Dieu vivant, » conclut :

Du christianisme que reste-t-il alors sinon une vénération que l'habitude seule justifie pour les symboles religieux qui jadis ont nourri la foi, et qui restent riches de souvenirs? et cette vénération elle-même, accordée aux symboles chrétiens de préférence aux symboles bouddhiques, est-elle bien assurée quand aucune croyance ne la justifie plus[1]?

« Le *credo* du protestantisme libéral ne contient pas même la foi à un Dieu personnel. Et sur la relation de l'homme à Dieu, qui est l'objet et le fond même de la religion, M. Réville dit expressément dans une note (p. 59) : « La souveraineté absolue de Dieu et la dépen-« dance absolue de l'homme à l'égard de Dieu est ce que la science « moderne appelle la souveraineté de l'ordre universel. C'est le point « où la foi et la science se rencontrent. » Elles se rencontrent, soit, mais sur une équivoque, diraient nos adversaires. Ils auraient tort, car il n'y a pas équivoque là où l'on prévient que l'on recherche non pas une formule mathématique, mais au contraire une image, une sorte d'expression approximative, admettant sur pied d'égalité deux ou plusieurs versions ou explications différentes du même fait. » (*Libre pensée et Protestantisme libéral*, p. 36.)

[1] En 1869, M. F. Buisson écrivait : « Quel est le rôle que vient jouer le protestantisme libéral? Il vient dire aux hommes : distinguez entre les deux éléments du christianisme traditionnel. Vous tous, hommes de science et de raison, — naturalistes, physiciens, géologues, historiens, critiques, — qui ne pouvez plus souscrire à la théologie et aux légendes dont l'Église a enveloppé Jésus, n'y soucrivez pas, et vous n'en serez pas moins légitimes chrétiens. Jetez à bas l'échafaudage extérieur ; le véritable édifice qui est au-dedans de ces constructions fragiles et provisoires, mis à nu, n'en sera que plus beau. Sapez, détruisez, démolissez toute l'orthodoxie, vous n'aurez pas pour cela porté la moindre atteinte au véritable christianisme, à celui de l'Évangile et de Jésus. Car celui-là est d'une nature toute morale : il est bâti sur le roc de la conscience et non sur le sable mouvant d'un système quelconque. » En transcrivant, il y a quatre ans, ce passage dans sa brochure sur la *Libre pensée* (p. 53, n. 1), M. F. Buisson ajoutait : « Il y avait là, on le voit, au moins dans l'expression, des affirma-

L'an dernier, M. Schmiedel concluait ainsi une conférence donnée devant des protestants libéraux de Suisse : « Permettez-moi d'ajouter un mot sur la signification que la personne de Jésus a pour notre piété personnelle. Si, dans toute la liberté de nos recherches, nous nous attachons, comme je fais, à des points que d'autres rejettent, ceci n'intéresse en rien notre culte. Pour moi, je ne dis pas même de Jésus qu'il soit unique ; car ou bien ce terme ne dit rien, — chaque homme étant unique en quelque façon, — ou il dit trop. Mon avoir religieux le plus intime ne souffrirait aucun dommage, si je devais me persuader aujourd'hui que Jésus n'a point existé. J'y perdrais peut-être de ne pouvoir plus attacher mes regards sur lui comme sur un homme réel ; mais je saurais que toute la piété que je possède depuis longtemps, ne serait point perdue, pour ne pouvoir plus se rattacher à lui... Mais comme historien je puis

tions globales en faveur du christianisme que je ne répéterais pas aujourd'hui sans y ajouter les réserves que les progrès de la critique religieuse nous forcent à faire, celles mêmes que font expressément M. Sabatier et M. Albert Réville, par exemple. Le propre de la libre pensée en religion, comme en philosophie, est de suivre la marche de la science et de rester toujours ouverte aux enseignements nouveaux que peuvent lui apporter l'expérience, l'étude ou la réflexion. » Cette déclaration honore la sincérité de son auteur, et ne saurait d'ailleurs surprendre personne : mais il me semble que la page écrite en 1869 — si semblable, hélas ! à celle que nous entendons autour de nous — la faisait assez prévoir, malgré son apparente ferveur chrétienne. La foi survit mal aux croyances.

dire que cette hypothèse n'est pas vraisemblable. Ma vie religieuse ne serait point troublée non plus, si Jésus m'apparaissait comme un exalté à cause de ses prétentions à la messianité, ou si je voyais en lui quelque autre chose que je ne pusse approuver. Mais comme historien je tiens pour vraisemblable ce que j'ai exposé ci-dessus. Ma piété n'a pas besoin non plus de voir en Jésus un modèle absolument parfait, et je ne serais point troublé, si je trouvais quelque autre qui l'eût surpassé ; au reste, il est hors de doute que sous certains rapports il a été surpassé... Mais jusqu'ici nul ne m'a montré encore un homme, qui ait été plus grand que Jésus dans ce qui fait sa valeur propre[1]. »

Encore une fois, cette attitude est logique; mais quiconque pense ainsi, peut-il encore se dire chrétien?

Les conséquences du libéralisme doctrinal, si graves pour les individus qui le professent, le sont plus encore pour les confessions religieuses qui le tolèrent. Une Eglise en effet est une réunion de croyants, et elle doit pouvoir exprimer la foi de ses membres dans une formule qui leur soit commune; que fera-t-elle, si elle ne

[1] *Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart* (Leipzig, 1906), p. 29.

peut assurer ni chez ses membres ni même chez ses ministres l'uniformité des croyances? M. Ménégoz pose ainsi le problème et le résout à sa manière : « Une Eglise sans confession de foi, comme la rêvent quelques idéologues libéraux, est une chimère, et une Eglise dont tous les membres seraient tenus d'avoir les mêmes croyances, comme y aspirent quelques champions de l'orthodoxie, porterait en elle-même le germe de la dissolution. Que nos frères réformés maintiennent à la base de leurs organismes ecclésiastiques respectifs leurs confessions historiques — anciennes ou récentes — en en autorisant l'interprétation dans l'esprit de foi et de liberté des réformateurs, et ils auront établi la paix dans l'Eglise, et libéré les consciences d'un poids qui pèse d'autant plus lourdement sur les esprits qu'ils sont plus consciencieux [1]. » M. Ménégoz rappelle ensuite avec quelle angoisse les jeunes pasteurs, les meilleurs surtout, souscrivent les confessions de foi en s'engageant au service de l'Eglise, et il pense que seul le symbolo-fidéisme peut libérer leurs consciences.

Il faut convenir que cette situation est extrêmement douloureuse, mais qui ne voit que le remède est pire que le mal? N'est-ce pas, aux yeux des moins croyants, un scandale, de voir

[1] *Le Fidéisme et la Notion de la foi* (*Revue de théologie et des questions religieuses*, juillet 1905), p. 74.

les Eglises répéter des professions de foi en en éludant la portée, demander à leurs ministres d'y souscrire par un engagement solennel et public en les laissant libres de les interpréter à leur guise ? Qu'on me permette de reproduire ici un jugement que j'ai déjà eu l'occasion de citer ailleurs ; il est de M. Jacks, l'éditeur du *Hibbert Journal* : « L'intelligence des Eglises, dit-il, semble éprise de passion pour les paroles vagues. Dans la sphère de la croyance religieuse on peut s'engager dans tous les sens sans se sentir entraîné ici ni là. La liberté d'interprétation privée est revendiquée pour les engagements solennels et publics. Le langage, en passant des autres domaines dans celui de la croyance religieuse, semble avoir changé de valeur ; ailleurs les mots sont censés signifier quelque chose ; ici ils peuvent signifier à peu près tout ce qu'on veut. Non seulement il est devenu impossible de dire le sens qu'a un dogme particulier ; mais il est devenu très difficile de dire le sens qu'il n'a pas ; car à peine pourrait-on imaginer une interprétation que l'ingéniosité ne puisse lui donner. Qu'arriverait-il, nous avons le droit de le demander, si en justice un témoin se permettait ce libre usage des mots que l'on tolère dans quelqu'une des sphères religieuses les plus élevées[1] ? »

[1] *Church and World* (*Hibbert Journal*, octobre 1906, p. 13).

Qu'on y prenne garde, ces condamnations sévères et méritées tomberaient sur l'Eglise romaine, si elle tolérait chez ses membres et surtout chez ses prêtres cette interprétation fuyante des dogmes. On a crié à l'intolérance, parce que le décret du Saint-Office et l'encyclique elle-même a proscrit d'écarter de l'enseignement et des ordres les adhérents des doctrines modernistes, et, en protestant ainsi, on croit plaider pour la sincérité. Les auteurs du *Programme* ont été jusqu'à comparer Pie X à Julien l'Apostat écartant de l'enseignement les maîtres chrétiens (p. 128). Qu'on veuille bien y réfléchir, et qu'on se demande si la sincérité s'accommode de ces interprétations équivoques. Ce n'est un mystère pour personne que parmi les modernistes il en est qui rejettent la conception virginale du Christ, et sa résurrection et, quelques-uns, même sa divinité, entendue au sens propre et strict du mot; et l'on voudrait qu'ils vinssent, comme ministres de l'Eglise, réciter officiellement son symbole : *Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero... Et incarnatus est de Spiritu sancto ex Maria Virgine... Et resurrexit tertia die, secundum Scripturas...* Et ils seraient chargés de l'apprendre aux fidèles, et de le leur interpréter !

Qu'on se rappelle aussi que les fidèles ont des droits, et avant tout celui de n'être point

instruits dans la foi par des incroyants. Un pasteur, M. Kœnig, disait, dans un rapport présenté aux conférences évangéliques libérales de novembre 1902 : « Nous, pasteurs, quand nous réunissons les enfants, l'espoir des générations futures, la pépinière de nos églises, la plupart du temps nous sommes gênés dans notre enseignement : nous sentons que nous marchons sur un terrain crevassé, archicrevassé, et, en répétant les vieilles histoires dont notre enfance a été bercée, nous avons le sentiment très net que nous manquons de sincérité et que nous ne prononçons pas toujours des paroles de vérité[1]. » Il ne saurait en être autrement dans les Eglises qui tolèrent chez les pasteurs et chez les aspirants aux ordres la libération de toutes les croyances. Mais encore une fois est-ce là ce que rêvent pour nous les opposants à l'Encyclique ?

Dans son article du 1er octobre, M. Tyrrell écrivait : « Ce que le moderniste regrettera le plus, c'est que l'Eglise ait perdu l'une des plus belles occasions de se montrer le salut des peu-

[1] *De la sincérité dans l'enseignement de l'histoire sainte de l'Ancien Testament aux enfants*, p. 4. Paris, 1903. Il faut remarquer que M. Kœnig est gêné non seulement par les récits de l'Ancien Testament, mais encore par sa conception de la révélation chrétienne et son appréciation de la personne du Christ, en qui il voit seulement « l'homme normal » (p. 5).

ples. Rarement, dans son histoire, tous les yeux ont été fixés sur elle dans une attente plus anxieuse ; on espérait qu'elle aurait du pain pour ces millions qui meurent de faim, pour ceux qui souffrent de ce vague besoin de Dieu que l'encyclique méprise si fort. Le protestantisme, dans la personne des penseurs qui le représentent le mieux, n'était plus satisfait par sa négation brutale du catholicisme, et commençait à se demander si Rome elle aussi ne se départait pas de son médiévalisme rigide. Le mouvement moderniste avait transformé tous les rêves vagues de réunion en espérances enthousiastes. Hélas! Pie X vient vers nous avec une pierre dans une main et un scorpion dans l'autre. »

Un catholique, même s'il ne veut point relever l'injure finale, n'a pas de peine à reconnaître dans cette page l'étroitesse des vues humaines jugeant et condamnant les pensées divines. Oui, certes, des millions d'âmes meurent de faim et fixent leur regard vers Rome, mais qui pourra les rassasier sinon la parole de Dieu? De tout côté les Eglises abdiquent leurs prétentions dogmatiques, et laissent tomber comme des barrières pourries les professions de foi qui les séparent ; et certains acclament déjà la restauration de la grande unité chrétienne, et demandent à Rome de renoncer, elle aussi, à son intransigeance et de se mêler à la foule. Et Rome

ne descend point vers eux, mais reste debout, sur sa colline sainte, comme un signal levé parmi les nations. Elle sait qu'elle ne peut point déserter son poste, parce qu'elle est le témoin de Dieu, et la lumière du monde.

APPENDICE

LE SENTIMENT DE SAINT AUGUSTIN SUR L'EXCOMMUNICATION

Ce n'est pas sans surprise qu'on voit dans la *Grande Revue* (10 oct. 1907, p. 671), M. Tyrrell évoquer l'autorité de saint Augustin pour confirmer sa thèse de l'« excommunication salutaire. » Sans doute, les lecteurs de la *Grande Revue* connaissent peu le saint docteur ; mais quiconque est tant soit peu familier avec ses ouvrages sait que nul autant que lui n'a prèché l'unité de l'Eglise et l'union à la hiérarchie. L'argument a cependant semblé si convaincant aux modernistes italiens qu'ils en ont fait la conclusion même de leur libelle. Il ne sera donc pas inutile de le discuter.

Voici le texte qu'on nous oppose. (Je corrige, en le citant, quelques contresens commis par M. Tyrrell ou son traducteur.)

« Souvent la divine Providence permet que, à la suite de séditions ou de troubles soulevés par des hommes charnels, on voie expulser de l'assemblée chrétienne même des hommes vertueux. Lorsqu'ils supportent avec une grande patience, pour la paix

de l'Eglise, cet affront ou cette injustice, lorsqu'ils ne défendent aucune nouveauté schismatique ni hérétique, ils montrent aux hommes avec quel amour et quelle charité sincère il faut servir Dieu. Ce qu'ils se proposent, c'est de reprendre la mer, si les flots sont apaisés, ou, s'ils ne le peuvent (soit que la tempête dure encore, soit qu'ils craignent de la redoubler par leur retour), ils gardent du moins la volonté de secourir ceux dont les troubles et les soulèvements les ont chassés ; ils ne forment point de groupes séparés, ils défendent jusqu'à la mort, ils soutiennent par leur témoignage la foi qu'ils savent être prêchée par l'Eglise catholique. Le Père céleste qui voit dans le secret, les couronne dans le secret. Ce genre d'hommes semble rare ; cependant les exemples ne manquent pas, il y en a même plus qu'on ne pourrait le croire[1]. »

[1] Sæpe etiam sinit divina providentia, per nonnullas nimium turbulentas carnalium hominum seditiones, expelli de congregatione christiana, etiam bonos viros. Quam contumeliam vel iniuriam suam cum patientissime pro Ecclesiæ pace tulerint, neque ullas novitates vel schismatis vel hæresis moliti fuerint, docebunt homines quam vero affectu et quanta sinceritate caritatis Deo serviendum sit. Talium ergo virorum propositum est, aut sedatis remeare turbinibus ; aut si id non sinantur, vel eadem tempestate perseverante, vel ne suo reditu talis aut sævior oriatur ; tenent voluntatem consulendi etiam iis ipsis quorum motibus perturbationibusque cesserunt, sine ulla conventiculorum segregatione usque ad mortem defendentes, et testimonio iuvantes eam fidem quam in Ecclesia catholica prædicari sciunt. Hos coronat in occulto Pater, in occulto videns. Rarum hoc videtur genus, sed tamen exempla non desunt : imo plura sunt quam credi potest. (*De vera relig.*, 6, 11. *P. L.*, XXXIV, 128.)

Après avoir transcrit ce passage, M. Tyrrell a soin de faire remarquer que saint Augustin ne l'a jamais rétracté; il eût pu ajouter que cette page n'est point isolée dans ses œuvres[1]; mais comment peut-il reconnaître dans l'attitude décrite ici celle des « catholiques protestataires? »

Les hommes dont parle saint Augustin, ne sont point et ne veulent pas être des fauteurs de nouveautés; même chassés de l'assemblée des chrétiens, ils continuent à rendre témoignage à la foi que prêche l'Eglise catholique. Les imite-t-on quand, de son propre aveu, on n'a d'autre ambition que de promouvoir une nouvelle croyance, ou, plus exactement encore, une contre-croyance (*counter-belief*) opposée à la croyance générale de l'Eglise[2]? Rend-on témoignage à la foi qu'on sait prêchée par l'Eglise catholique, quand on la représente comme une plante parasite étouffant l'arbre évangélique?

Au reste, il suffit de connaître un peu l'histoire ecclésiastique pour comprendre la portée de la

[1] Dans le *De baptismo contra Donatistas* (1, 17, 26. *P. L.*, XLIII, 123), saint Augustin, après avoir parlé des hommes charnels qui sont en dehors de l'Eglise, ou qui n'en font partie que par un lien extérieur, non par la participation de la vie, poursuit ainsi : « De nullo tamen desperandum est, sive qui intus talis apparet, sive qui foris manifestius adversatur. Spirituales autem sive ad hoc ipsum pio studio proficientes, non eunt foras : quia et cum aliqua vel perversitate vel necessitate hominum videntur expelli, ibi magis probantur, quam si intus permaneant, cum adversus Ecclesiam nullatenus eriguntur, sed in solida unitatis petra fortissimo caritatis robore radicantur. »

[2] *Through Scylla and Charybdis*, p. 369.

doctrine de saint Augustin : le *de vera religione* date environ de 390, le *de baptismo*, de 400. A ces dates, et depuis plus de cinquante ans, que d'abus de pouvoir n'avait-on pas eu à déplorer de la part d'évêques souvent indignes, parfois hérétiques! que d'excommunications lancées contre leurs fidèles ou leurs collègues par des évêques ariens ou semi-ariens! A la fin du siècle, ce fut l'origénisme et l'anti-origénisme qui devint l'occasion de ces violences : en 394, saint Jérôme est persécuté par son évêque, Jean de Jérusalem; en 400, le prêtre Isidore et les moines les plus vénérés de l'Egypte sont excommuniés et expulsés par le patriarche Théophile d'Alexandrie, en attendant que saint Chrysostome succombe, lui aussi, à ces intrigues.

En Afrique, de tels abus semblent avoir été assez fréquents en dehors même de tout prétexte dogmatique. Nous avons une lettre de saint Augustin (*ep.* 250) adressée à un jeune évêque, Auxilius, qui, pour punir un certain Classicianus d'une démarche qu'il jugeait offensante pour lui, l'avait frappé d'anathème avec toute sa famille. Saint Augustin remarque, à cette occasion, que ces condamnations collectives ne sont pas sans exemple, mais que, malgré tous les précédents, il n'a jamais osé en porter lui-même[1].

[1] Audisti fortasse aliquos magni nominis sacerdotes cum domo sua quempiam anathemasse peccantium : sed forte si essent interrogati, reperirentur idonei reddere inde rationem. Ego autem, quoniam, si quis ex me quærat utrum recte fiat, quid ei respondeam non invenio, numquam hoc facere ausus sum. (*P. L.*, XXXIII, 1066.)

Que l'on veuille bien, à la lumière de ces indications que les faits eux-mêmes nous fournissent, relire le texte cité plus haut, et l'on en comprendra sans peine tous les détails : quel conseil le saint docteur eût-il pu donner aux victimes de ces abus de pouvoir, à Classicianus, par exemple, et à sa famille, sinon de supporter patiemment l'épreuve, de donner l'exemple de la charité, de se réconcilier dès qu'ils le pourraient, de ne point former des groupes séparés, de défendre la foi de l'Eglise, et, pour le reste, de compter sur Dieu qui voit dans le secret?

Ce cas évidemment n'a rien de commun avec celui de ces « catholiques protestataires, » qui ont été frappés par le pape, pour s'être révoltés contre un jugement dogmatique porté par la plus haute autorité doctrinale, et auquel l'Eglise tout entière a souscrit. Si, sur ce second cas, on veut avoir le jugement de saint Augustin, qu'on relise ce qu'il écrivait à Julien d'Eclane, qui refusait de se soumettre au pape Innocent (*Contra Julian.*, I, 13. *P. L.*, XLIV, 648).

Et si l'on veut savoir ce que saint Augustin pensait de la nécessité pour le catholique de rester uni à l'Eglise, qu'on veuille bien relire ces quelques textes, choisis entre beaucoup d'autres [1] ; dans la lettre synodale écrite par lui au nom des évêques d'Afrique : « Quiconque, dit-il, est séparé de l'Eglise catholique, quelque louable que lui paraisse d'ailleurs

[1] Cf. Th. SPECHT, *Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustin* (Paderborn, 1892), pp. 294 sqq.; PORTALIÉ, art. *Augustin* (*Dict. de théol.*, I, 2409).

sa vie, est mort, pour ce seul crime d'être séparé de l'unité du Christ, et la colère de Dieu est sur lui.» *P. L.*, xxxiii, 579.) Et, — pour ne point terminer cette discussion par des paroles si sévères, — dans ses homélies sur saint-Jean : « Nous recevons le Saint-Esprit, si nous aimons l'Eglise, si nous sommes unis par la charité, si nous nous réjouissons du nom et de la foi catholiques. Croyons, mes Frères ; dans la mesure où on aime l'Eglise du Christ, dans cette mesure on a le Saint-Esprit. *Accipimus ergo et nos Spiritum Sanctum, si amamus Ecclesiam, si caritate compaginamur, si catholico nomine et fide gaudemus. Credamus, fratres; quantum quisque amat Ecclesiam Christi, tantum habet Spiritum Sanctum*[1]. »

[1] *In. Io.*, tract. 32, 8 (*P. L.*, xxxv, 1645).

TABLE DES MATIÈRES

Paris. — Imp. Levé, rue Cassette, 17. — S.

